This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

DER HEILIGE AUGUSTINUS

ALS PÄDAGOGE

UND SEINE BEDEUTUNG FÜR DIE GESCHICHTE DER BILDUNG.

VON

FRANZ XAVER EGGERSDORFER.

(VORLIEGENDER SONDERABDRUCK ENTHÄLT NUR EINEN TEIL DER STUDIE.)

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

FREIBURG IM BREISGAU. 1907.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, WIEN UND ST LOUIS, MO.
STRASSBURG. AGENTUR VON B. HERDER.

STRASSBURGER
THEOLOGISCHE STUDIEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr ALBERT EHRHARD UND Dr EUGEN MÜLLER,
PROFESSOREN AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG.

ACHTER BAND.

DRITTES UND VIERTES HEFT.

FREIBURG IM BREISGAU. 1907.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, WIEN UND ST LOUIS, MO.
STRASSBURG. AGENTUR VON B. HERDER.

DER HEILIGE AUGUSTINUS

ALS PÄDAGOGE

UND SEINE BEDEUTUNG FÜR DIE GESCHICHTE DER BILDUNG.

VON

FRANZ XAVER EGGERSDORFER.

(VORLIEGENDER SONDERABDRUCK ENTHÄLT NUR EINEN TEIL DER STUDIE.)

For the complete thesis, see ... BR.

FREIBURG IM BREISGAU. 1907.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, WIEN UND ST LOUIS, MO.
STRASSBURG. AGENTUR VON B. HERDER.

BR65
A9E5
M411

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 29 Octobris 1906.

‡ **Thomas,** Archiepps.

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

MEINEM VÄTERLICHEN FREUNDE,

DEM HOCHW. HERRN

JOHANNES STADLER,

STADTPFARRER BEI ST PAUL ZU PASSAU,

IN DANKBARKEIT GEWIDMET.

868012

Vorwort.

Die vorliegende Studie bietet eine Bearbeitung der von der theologischen Fakultät München im Jahre 1901/1902 gestellten Preisaufgabe: „Der hl. Augustinus als Pädagoge". Als der Verfasser seine Arbeit der Fakultät vorlegte, bewegte ihn die Sorge, es möchten seine Untersuchungen den Vorwurf der Unfruchtbarkeit davontragen. Folgende Überlegung brachte ihm diesen Gedanken nahe: es ist die Pädagogik eine Disziplin, welche mehr als andere Wissenschaften von praktischen Interessen beherrscht wird. Ständig ist ein reformatorisches Streben das Treibende in ihr und läßt den Blick immer nur auf die Zukunft, ungern auf die Vergangenheit richten. Wo aber schon die historische Betrachtung in die Erziehungswissenschaft eindringt, dort soll sie unmittelbar die Lehrmeisterin der Gegenwart werden. Es wäre nun wohl möglich gewesen, diesem Empfinden in der Bearbeitung „Augustins, des Pädagogen" Rechnung zu tragen. Es hätten nur die Kategorien moderner Pädagogik als Maßstab an den Kirchenvater angelegt und mit seinen Äußerungen beleuchtet werden dürfen. Doch wäre dann die Gefahr schwer zu vermeiden gewesen, daß weniger „Augustin als Pädagoge" als eine Pädagogik auf den Grundsätzen Augustins fußend zur Darstellung gelangt wäre; dies um so mehr, da die pädagogischen Interessen und Probleme des 4. und 5. christlichen Jahrhunderts sich nur selten mit denen unserer Tage decken. So hat der Verfasser, auf die Gefahr hin, die Erwartungen des Praktikers zu enttäuschen, an der historischen Erfassung des Themas festgehalten, nicht ohne Sorge. Doch die theologische Fakultät

hat diese Sorgen zu einem großen Teile zerstreut, indem sie der Arbeit des Verfassers den Preis zuerkannte und in der Kritik derselben gerade „die historisch-genetische Behandlungsweise des Themas“ einer besondern lobenden Erwähnung wert hielt. (Chronik der Ludwig Max.-Universität, München 1901/1902, S. 73.)

Das günstige Urteil der Fakultät erweckt in dem Verfasser die Hoffnung, seine Arbeit, die zu verbessern er inzwischen eifrig bemüht war, werde die Beachtung nicht bloß der patristischen, sondern auch der pädagogischen Kreise finden. Einmal meint er auch bei ängstlicher Wahrung des historischen Tatbestandes der systematischen Pädagogik und pädagogischen Praxis einige Frucht bieten zu können; anderseits verdient die Stellung Augustins in der Geschichte der Bildung rein historisch betrachtet das größte Interesse des Pädagogen: steht er ja an der Grenzscheide zweier Weltalter, empfangend und gebend.

Schon tragen zwei Arbeiten ähnliche Titel wie die gegenwärtige: Rob. Buschick, Die Pädagogik Augustins. Inaug.-Diss., Erlangen 1893, 69 S., und Arvid Gierow, Augustini betydelse i pedagogikens historia, Lund 1901. Der Verfasser kann nicht behaupten, durch dieselben wesentlich gefördert worden zu sein. Die erstere Arbeit, eine kritiklose Zusammenfügung einiger Augustinuszitate, die noch dazu in ihrem wirklichen Zusammenhange vielfach wenig mit Erziehungsfragen zu tun haben, darf ohne Unrecht als bedeutungslos bezeichnet werden. Gierow aber verwendet seine Hauptmühe darauf, die Formalstufen der Herbartschen Schule und andern Besitzstand moderner Pädagogik schon bei Augustin nachzuweisen. Die übrige Literatur wird bei Gelegenheit angeführt. Augustins Werke sind, soweit nicht bereits das Corp. script. eccl. lat. der Wiener Akademie benutzt werden konnte, nach der Maurinerausgabe (Venedig 1833—1866) zitiert.

Prälat Professor Bach, welcher die Preisaufgabe gestellt hatte, wurde schon drei Monate später in die Ewigkeit abberufen. So fiel die Hauptlast der Durchsicht seinem Nach-

folger auf dem Lehrstuhl der Pädagogik, Professor Schnitzer, zu, welchem der Verfasser auch sonst manche Förderung verdankt. Ihm und den übrigen Professoren der theologischen Fakultät sei hiermit der wärmste Dank ausgesprochen. Der nämliche Dank gebührt Professor C. Weyman, welcher dieser Studie das freundlichste Interesse entgegengebracht hat.

München, Allerheiligen 1906.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort VII

Einleitung.

1. Das römische Bildungsideal 1

Die ἐγκύκλιος παιδεία der Griechen 1. — Die rhetorische Bildung der Römer 1. — Verfall der Redekunst 2. — Klagen und Reformbestrebungen: Quintilian 2 — Tacitus 3. — Zweite Sophistik 4. — Opposition der Philosophen 4. — Besonders der Neuplatoniker 5.

2. Die öffentliche Erziehung der Kaiserzeit, dargestellt an Augustins Jugendleben 7

Familienerziehung 7. — Elementarunterricht 7. — Die Schule des Grammatikers 8. — Des Rhetors 9. — Sittliche Not 10. — Der Hortensius 11. — Augustin als Professor 12. — Die Schüler 13. — Bekehrung 14. — Zwei Perioden in Augustins Pädagogik 14.

Erste Periode.

Die Pädagogik des Philosophen und neuplatonischen Mystikers.

1. Objekt der Pädagogik. Philosophische Grundlegung in Psychologie und Erkenntnislehre . 15

Philosophische Erziehung 15. — Natur des Menschen 16. — Seele und Leib 16. — Gehirn und Nerven 17. — Wesen der Sinneswahrnehmung 19. — Seelenkräfte 19. — Gedächtnis 20. — Verknüpfung der Vorstellungen 21. — Phantasie 21. — Ideen 22. — Verstand und Verstandestätigkeit 23. — Wille und Freiheit 25. — Motive des Handelns 26. — Entwicklung des menschlichen Geistes 27. — Das Selbstbewußtsein beim Kinde 28. — Entwicklung der Sprache 29. — Die kindliche Unschuld 30. — Der Jugendstreich 31. — Das Interesse 32.

Das Lernen 34. — De magistro 35. — Die Anschauung 36. — Die geistige Anschauung 37. — Christus unser einziger Lehrer 37. — Bedeutung des menschlichen Unterrichtes 38.

Seite

— Idealistische Erkenntnislehre 40. — Stärke und Schwäche derselben in ihrer Anwendung auf die Pädagogik 41.

2. Ziel und Weg. Erziehung ein Hinführen zum Gottschauen und Gottgenießen 42

Ziel des Menschen 42. — Glück 43. — Das höchste Gut 43. — De vita beata 44. — Mystische Pädagogik 45. — Hinkehr zu Gott 45. — Mystischer Stufenweg 47. — Reinigung und Stärkung des Seelenauges in Zucht und Unterweisung 51.

3. Sittliche Bildung als Reinigung des Seelenauges zum Gottschauen 51

Sittliche Reinheit und Erkenntnis 51. — Aufgaben der sittlichen Erziehung 52. — Sittenspiegel für den Schüler 53. — Prinzip der Sittlichkeit 55. — Die Pflicht der Hilfeleistung 55. — Mittel der Erziehung 56. — Weltflucht 57. — Beschäftigung mit den Wissenschaften 58. — Zucht, Hilfe und Lehre 59.

4. Wissenschaftliche Bildung als Übung und Stärkung des Seelenauges 61

Übung des Seelenauges 61. — Erfahrungs- und Geisteswissenschaften 62. — Die artes liberales 63. — System der Bildungsdisziplinen 64. — Grammatik 64. — Dialektik 65. — Rhetorik 66. — Musik 66. — Geometrie 68. — Astronomie 68. Arithmetik 68. — Gegensatz zu den Rhetorenschulen 69. — Wertschätzung der Mathematik 69. — Propädeutischer Wert der Disziplinen 70. — Philosophie als Ziel 71.

5. Pädagogische Praxis der ersten Periode . . . 73

Theorie und Praxis 73. — Bruch mit der Rhetorenschule 74. — „Seine Schule" auf Cassiciacum 75. — Tages- und Studienordnung 77. — Die Dialoge 79. — Aufeinanderfolge derselben 80. — Contra Academicos 81. — De vita beata 82. — De ordine 84. — Seine Studienordnung 90. — Die Kompendien 91. — Frage der Echtheit 91. — De musica 93. — Augustin und Licentius 94.

Zweite Periode.

Der Theolog und Bischof gegenüber den pädagogischen Problemen seiner Zeit.

1. Vom Philosophen zum Theologen. Vom beschaulichen Leben des Mystikers zum tätigen Leben des Bischofs 97

Augustins Lehrentwicklung 97. — Erbsünde, Gnade und Freiheit 99. — Wirkung auf die Pädagogik 100. — Änderung der äußeren Lebensverhältnisse 103. — Verlassen des päd-

Seite

agogischen Systems der ersten Periode 105. — Neue Probleme 107.

Erstes Problem: Heidnische und christliche Bildung 107

Der christliche Osten gegenüber der heidnischen Bildung 107. — Klemens 108. — Origenes 108. — Basilius und Gregor von Nazianz 109. — Der christliche Westen 109. — Tertullian 110 — Hieronymus 110. — Augustins schwankendes Urteil 111. — Brief 101: 111. — Brief 118: 112. — Confessiones 114. — Doctrina christiana 117. — Bildungswert der Heiligen Schrift 118. — Profane Studien 123. — Verhältnis von De doctrina christiana zu De ordine 127. — Christliche Lehrbücher als Ersatz für christliche Schulen 128. — Vergleich vom Golde der Ägypter 129.

Zweites Problem: Die Erziehung des Klerus. . 130

„Das Kloster der Kleriker" 130. — Die Regel 134. — Das Leben im Bischofshofe 135. — Unterricht im Kloster 136. — Einfluß der Anstalten 138. — De doctrina christiana eine Theorie der Klerikerbildung 140. — Disposition des Werkes 141. — Erstes Buch: ein System der Theologie 142. — Zweites Buch: die Propädeutik zum Schriftstudium 144. — Drittes Buch: eine Hermeneutik 145. — Viertes Buch: eine Homiletik 146. — Berechtigung der rhetorischen Predigt 147. — Erwerb der Redekunst 148. — Klarheit 148. — Der dreifache Stil 149. — Beispiel des Predigers 151. — Musterpredigten 152. — Ideal des christlichen Lehrers 152.

Drittes Problem: Katechumenat, Katechese und Katechet 153

Augustin, „Vorstand des Taufbrunnens" 154. — Bestehende Katechumenatspraxis 155. — Einführung der Symbolreden 156. — Probeweise „Rückgabe des Symbolums" 159. — Einführung der Paternosterreden 160. — Keine Dekalogkatechesen 164. — Der mystagogische Unterricht 168. — Der regelmäßige Unterricht für Kompetenten 170. — De fide et operibus 172. — Die Aufnahmskatechese nach De catechizandis rudibus 174. — Die „narratio" 175.

Methodische Grundsätze 177. — Auswahl des Stoffes 177. — Einheitliche Anordnung 179. — Individuelle Darbietung 184. — Behandlung der Aufnahmskatechese 187, — der Symbolrede 190, — der Gebetskatechese 191. — Die Osterpredigt an die Neugetauften 192. — Erster Sakramentsunterricht 193. — Der Eifer Augustins 193.

Die „Lehrfreude" 194. — Heilmittel gegen sechs Hindernisse derselben 195. — Wert der „hilaritas" 199.

Seite

Schluß.

Der Einfluß des hl. Augustin auf die Pädagogik der Folgezeit 201

1. Einfluß auf die Entwicklung der Klosterschule 201. — Untergang der rhetorischen Bildung 202. — Ausonius 202. — Sidonius 203. — Ennodius 204. — Abneigung kirchlicher Männer gegen die Rhetorenbildung 204. — Innere Gebrechen derselben 206. — Untergang der Rhetorenschulen 206. — Aufkommen der Klosterschule; Augustin Gesetzgeber derselben 209. — Cassiodors Bemühungen 211. — Isidor von Sevilla 215. — Die irischen Mönche 216. — Die Angelsachsen 217. — Abhängigkeit von Augustin 219. — Alkuin 221. — Hrabanus Maurus 225. — Wert der mönchischen Kultur 226. — Artes und autores 227. — Einfluß Augustins auf die Bildung des späteren Mittelalters und der Neuzeit 229.

2. De catechizandis rudibus und die Katechese der Neuzeit 231. — Wicelius 231. — Fleury 232. — Felbiger 234. — Die Rationalisten 235. — Erzbischof Aug. Gruber 235. — Hirscher 236. — Der neuere Methodenstreit 237.

Einleitung.

1. Das römische Bildungsideal.

Wenn die römische Bildung unangefochten als ein Ableger der griechischen gelten kann, dann ist für ihre Kenntnis ein Doppeltes zu wissen von nöten: einmal welcher Art die griechische Bildung in jener Zeit war, als der berühmte Sieg der „Graecia capta" sich vollzog; dann auch welche Auswahl die römische Eigenart aus der griechischen Fülle getroffen hat. In Griechenland war seit geraumer Zeit die nationale Erziehung „in Ringerschulen, Chorgesang und Musenkunst"[1] ergänzt worden durch gelehrten Unterricht. Sophisten und Philosophen hatten sich um denselben bemüht, jedoch nicht mit den nämlichen Tendenzen. Während die ersteren den Standpunkt der Nützlichkeit emporhoben und deshalb vor allem die Kunst der Rede mit ihren Hilfswissenschaften pflegten, steckten sich die letzteren ein idealeres Ziel und nannten die Philosophie Zweck und Schlußpunkt einer wahren Bildung. Auf alle Fälle aber wurde ein sicherer Umkreis von Disziplinen, genannt die ἐγκύκλιοι τέχναι, als notwendiges Lehrgut bezeichnet, wenngleich mit diesem Schlagwort der „enzyklischen Bildung" noch wenig über Umfang und Art des Unterrichts gesagt war.

Bei dem praktischen Sinne der Römer ist von vornherein zu erwarten, daß das Bildungsideal der Sophisten und Rhetoren gegenüber demjenigen der Philosophen die größeren Aussichten besaß, sich durchzusetzen. In Wirklichkeit wurden griechische Rhetorenschulen alsbald das hervorstechendste Merkmal der kulturellen Abhängigkeit vom Osten[2]; lateinische

[1] Aristoph., Ranae v. 728. ἐν παλαίστραις καὶ χοροῖς καὶ μουσικῇ

[2] Vgl. Willmann, Didaktik als Bildungslehre I, Braunschweig 1894, 188.

Schulen dieser Art folgten nach, und in kurzer Zeit hatte die Redekunst die Alleinherrschaft, wenn nicht im römischen Geistesleben überhaupt, so doch im römischen Studienplane an sich gerissen. „Die Königin der Welt ist die Rede.“ Nicht nur daß die Rhetorik den Gipfel und Abschluß der Bildung ausmachen sollte, sie drückte alle übrigen Schulwissenschaften zu ihren Dienerinnen herab, ja verdrängte sie ganz, wenn sie in lockerer Verbindung mit ihr standen. Die Bildung der Römer war eine durch und durch rhetorische geworden.

Das politische Leben der Republik war einer solchen Entwicklung günstig gewesen, hatte aber auch die Auswüchse der Schulrhetorik durch die Praxis des Forums korrigiert. Als jedoch mit dem Falle der bürgerlichen Freiheit die Redekunst ihre politische Bedeutung verlor, als sie sich aus der Kurie und dem Forum in den Hörsaal zurückziehen mußte, als die „declamatio“ an Stelle der „eloquentia“ trat[1]: da zeigten sich vollauf die Schäden des Kurses. Seneca, der Rhetor, ist vielberufener Zeuge hierfür mit seinen „Kontroversen“ und „Suasorien“; zugleich ein eifriger Verteidiger der Herrschaftsstellung der Rhetorik im Unterricht: „Studiere nur die Beredsamkeit, leicht ist von da weg der Schritt zu allen andern Künsten. Sie bildet auch diejenigen, die sie nicht für sich erzieht.“[2] Es ist nun von jeher der Fluch der Einseitigkeit gewesen, daß sie auch dasjenige nicht vollkommen erreichen konnte, was sie ausschließlich pflegte. So erheben sich gerade jetzt die lebhaftesten Klagen über „den Verfall der Beredsamkeit“.

In etwas philisterhafter Weise schiebt Seneca diesen Niedergang auf die degenerierte Jugend von heute[3]; einläßlicher und tiefgründiger als er es tat, behandeln zwei andere Schriftsteller diese Fragen: der eine, Quintilian, als Schulmann und Rhetor; Tacitus, der andere, mit dem weiteren Blicke des

[1] Vgl. Norden, Die antike Kunstprosa II, Leipzig 1898, 248.
[2] Seneca, Contr. l. 2, praef. [3] Ebd. l. 1, praef.

Geschichtsphilosophen. Des ersteren Abhandlung über den Verfall der Beredsamkeit ist uns nicht erhalten, doch kennen wir seine Bestrebungen aus seiner „Institutio oratoria". Die Anerkennung, ja Bewunderung, welche man dieser einzigen römischen Schrift über pädagogische Theorie entgegenzubringen bereit ist, kann das Urteil nicht ändern, daß Quintilian an den Grundlagen des römischen Bildungswesens, eben dem einseitigen Rhetorizismus, nicht zu rütteln wagt. Schon der Umstand, daß er seine pädagogischen Anweisungen in einem Lehrbuch der Rhetorik niederlegt, weist uns darauf hin. Im einzelnen aber zeigen uns seine Ausführungen, daß die Rücksicht auf die Eloquenz die einzig bestimmende im römischen Unterrichtsbetriebe war. Von einer ἐγκύκλιος παιδεία kann also hier keine Rede sein. Die Grammatikerschule, der man öfters eine solche zuschreiben wollte, erschöpfte ihre Aufgabe in Sprachlehre und Dichterlektüre[1]; was der Schüler sich an realen Kenntnissen aneignen sollte, wurde gelegentlich in die Erklärung eingestreut. Wohl aber sollte der Grammatiker „gewisse Anfangsgründe der Redekunst"[2] mitteilen, wie er überhaupt niemals vergessen durfte, daß er einen künftigen Redner heranzubilden habe. Ja Quintilian ist nicht einmal damit zufrieden, die Schuljahre des Knaben und Jünglings in den Dienst der Rhetorik zu stellen; er tritt bereits an die Wiege des Säuglings und beschlagnahmt ihn für seine Kunst[3]. Ist ein Kindsmädchen zu suchen oder eine Amme, ein Pädagog oder Gespiele, immer bedenke der Vater: es gilt einen künftigen Redner zu bilden, „eine schwierige Sache"[4]. So vermeint der begeisterte Rhetor durch ein Mehr des rhetorischen Unterrichts der verfallenden Eloquenz aufhelfen zu können und bestärkt damit nach Kräften den eingeschlagenen Kurs des römischen Bildungswesens.

Anders urteilt Tacitus in seinem Dialoge über den Verfall der Redekunst. Mit dem Blicke des Historikers erkennt er

---

[1] Quint., Inst. orat. l. 1, c. 4, n. 1. [2] Ebd. c. 9, n. 1.
[3] Vgl. ebd. prooem. 5. [4] Ebd. l. 1, c. 1, n. 10.

in dem Falle des Freistaates die letzte Ursache des Niederganges. Doch zieht er ohne Klagen die Konsequenzen aus diesem Wechsel — auch für das Bildungswesen. Nicht rhetorischen Drill, sondern wissenschaftliche Bildung lautet seine Forderung. Die herrschende Richtung aber, „welche sich nicht einmal in den ersten Elementen des Unterrichts genügend Mühe gibt", sondern „alsogleich die sog. Rhetoren aufsucht", verurteilt er mit harten Worten [1].

Die Anklagen des Tacitus gegen „die Rhetoren und Schulmänner" änderten nichts am Unterrichtsbetriebe. Mehr und mehr umkleidete sich diese Bildung mit dem Glorienscheine des Hergebrachten und Altbewährten, zumal als die Rhetorik von Osten her eine bedeutende Stärkung durch das Aufblühen der sog. „zweiten Sophistik" erfuhr. „Man erkannte jetzt in der Ausbildung der Rede geradezu die wesentlichste Grundlage jeder edleren Bildung überhaupt." [2] Immerhin aber behielt gerade in der griechischen Reichshälfte die natürliche Opposition gegen die Rhetorik, die Philosophie, eine viel größere Kraft als bei den Lateinern.

Was die Philosophie an der rhetorischen Bildungsrichtung auszusetzen hatte, ist im wesentlichen das nämliche, was auch modernes Empfinden an derselben bedenklich findet. Die Rhetorik ist eine Kunst, der es weniger auf Wahrheit als auf Wahrscheinlichkeit, weniger auf das Überzeugen als auf das Überreden ankommt. Gerade da glaubt sie ihre größten Triumphe feiern zu können, wo es ihr gelingt, das Wirkliche durch das Wirkungsvolle zu überwinden. Durch die Kunst der Rede das Kleine groß, das Große klein zu machen, hatte schon als das Rezept der alten Sophistik gegolten, die neue nahm es unbedenklich herüber. Licht und Schatten, Lob und Tadel wurden nicht nach den Forderungen der Tatsachen verteilt, auch nicht nach eigenem ehrlichen Empfinden, sondern einzig nach rhetorischen Gesichtspunkten. So ist sicher: „Die Redekunst

[1] Tac., Dial. c. 30.

[2] Erwin Rohde, Der griechische Roman und seine Vorläufer[2], Leipzig 1900, 317.

als solche hat es — trotz aller Versicherungen der Rhetoren, daß nur der beste Mensch der beste Redner sein könne — mit Wahrheit des Inhaltes, Aufrichtigkeit der Gesinnung, Echtheit der Empfindung durchaus nicht zu tun."[1] Was die Rhetorenschule im besten Falle bieten konnte, war eine rein formale Bildung des literarischen Geschmackes; die ethischen Forderungen, welche die Philosophie an sie stellen mußte, konnte sie in keiner Weise erfüllen. — Dazu kam noch ein anderes. Die Rhetorik hatte darauf verzichtet, in ihren Schulen Sachkenntnisse in systematischer Form zu vermitteln. „Nicht zu einer möglichst großen Empfänglichkeit, sondern zur eigenen Gestaltungsfähigkeit sollte der jugendliche Geist gebildet werden. Das Hauptziel des Unterrichts war die Gewinnung nicht eines umfangreichen Wissens, sondern eines virtuosen Könnens: einer möglichst vollkommenen Herrschaft über den sprachlichen Ausdruck."[2] Konnte damit die Philosophie, die es mit der Erforschung des innersten Wesens der Dinge zu tun hat, zufrieden sein? Sie war es nicht und stellte der Ästhetik die Ethik, dem Formalismus den Realismus entgegen. Praktisch geschah dies vor allem durch Empfehlung des ganzen Umkreises enzyklischer Wissenschaften als Propädeutik zur Philosophie.

Der Kampf zwischen Philosophen und Rhetoren um die Erziehungsweisheit hat kräftige Spuren in der Literatur zurückgelassen[3]. Besonders wichtig wäre uns hiervon eine verlorene Schrift, durch welche Augustin zum erstenmal in diesen Gegensatz hineingezogen wurde: der „Hortensius" des Cicero. Daß Cicero hier nicht bloß als Anwalt der Philosophie auftrat, sondern auch die gelehrten Studien gegenüber der Rhetorik verteidigte, ersehen wir aus den erhaltenen Fragmenten und Nachrichten zur Genüge[4]. Wie in anderem, so ist Augustin

[1] Ebd. 348.

[2] Friedländer, Sittengeschichte Roms III[6], Leipzig 1890, 375.

[3] Ebd. S. 679 ff. Vgl. auch H. v. Arnim, Dio von Prusa, Leben und Werke. Berlin 1898, Einl.

[4] Vgl. Cic. Hortensius (ed. Mueller) z. B. Fragm. 23; auch De orat. l. 1, c. 6.

auch in dieser Frage von Cicero weitergeschritten zu den Neuplatonikern. Wenn nun auch die Hochachtung der enzyklischen Studien zum Besitzstande der Philosophie überhaupt gehörte, so haben doch die Neuplatoniker ein neues Moment der Wertschätzung hinzugetan. Ihnen galten diese Disziplinen nicht mehr bloß als eine wünschenswerte Vorschule für das philosophische Denken, sondern als notwendige mystische Stufen, auf denen die Seele zum ekstatischen Gottschauen emporsteigen sollte. Diese Vorstellung wurde in bestimmte Gleichnisse gekleidet. Man redete vom geistigen Auge, welches gereinigt und gestärkt werden müsse, damit es den Blick in die Sonne wagen könne. Dieses geschehe durch das Anschauen der in den Dingen beschlossenen Wahrheiten, d. h. durch die stufenweise, ordnungsgemäße Beschäftigung mit den Schulwissenschaften. So gilt auch jenes Wort des Eusebius in Praep. evang. l. 14, c. 10, n. 10 ganz besonders von den Neuplatonikern: „Die Philosophen verbreiten die Ansicht und treten sie breit, daß für denjenigen, welcher zu einer Erfassung der Wahrheit gelangen will, unbedingt notwendig sei, sich mit Astronomie, Arithmetik, Geometrie, Musik zu beschäftigen; denn ohne dieses sei ein verständiger Mann und vollkommener Philosoph unmöglich. Ja an die Wahrheit des Seienden könne einer nicht einmal hinanreichen, ohne daß eine Erkenntnis hiervon in der Seele vorgebildet sei."

Die historische Situation also, unter welcher Augustin an die Fragen der Erziehung und des Unterrichtes herangetreten ist, ist diese: Das öffentliche Bildungswesen steht ganz und gar im Dienste der Rhetorik. Daneben läuft die Opposition der Philosophen her. Augustin knüpft an diese an und bezeichnet zunächst mit den Gründen und Worten der Neuplatoniker die Philosophie als Bildungsziel, als Bildungsweg aber die sog. enzyklischen Disziplinen. Wie er zu dieser Stellungnahme gekommen ist, zeigt die Geschichte seiner Geistesentwicklung, welche zugleich einen Querschnitt durch das damalige Erziehungswesen bietet.

2. Die öffentliche Erziehung der Kaiserzeit, dargestellt an Augustins Jugendleben.

Die Familienverhältnisse des hl. Augustin mögen typisch gewesen sein für das vierte christliche Jahrhundert: einem mehr den Sitten als der Überzeugung nach heidnischen Vater stand eine duldende christliche Mutter zur Seite, welche in die zarten Herzen der Kinder die Lehre vom menschgewordenen Gottessohn pflanzte[1]. Bei Augustin sind denn auch die letzten Wurzeln jener Kraft, welche ihn in Zwiespalt setzte mit dem Geiste der öffentlichen Erziehung, in jenen mütterlichen Unterweisungen Monikas zu suchen. Von diesem Frieden der Mutterschule hinweg bedeutete dann allerdings der Eintritt in die öffentliche Schule den ersten Schritt „in die sturmvolle Gemeinschaft des Menschenlebens“[2]. Beachtenswert ist, daß Augustin an der Stelle, wo er hiervon spricht, nicht weitererzählt, ohne mit einem kräftigen Proteste die gemeinsame Idee aufzuzeigen, welche das ganze Schulwesen beherrschte: „Ich sollte mich auszeichnen in der Kunst des Schwätzens.“[3]

Aus dem Betriebe der Elementarschule erfahren wir bei Augustin nicht viel mehr als Klagen über die harte Zucht[4]. Köstlich ist zu hören, wie er unter den Qualen der Schule zum erstenmal sein Rufen zu Gott erhob, „damit er nicht wieder Prügel bekäme“[5]. Doch wurde er nach Verdienst geschlagen: „In meiner Knabenzeit hatte ich eine Abneigung gegen die Wissenschaften, und widerwillig ertrug ich den Zwang des Unterrichts.“ Am wenigsten Neigung zeigte er für das Rechnen: „Eins und eins ist zwei; zwei und zwei ist vier, war mir ein verhaßtes Geleier.“[6] Dagegen bildete das „Wettballspiel“ den Inhalt seiner Träume und den Anlaß zu seinen Betrügereien[7].

All das änderte sich mit dem Übertritt in die „höhere und geachtetere“ Schule des Grammatikers. Der Elementarunter-

---

[1] Aug., Conf. l. 3, c. 4. [2] Ebd. l. 1, c. 8. [3] Ebd. c. 9.
[4] De civ. Dei l. 21, c. 14. [5] Conf. l. 1, c. 9. [6] Ebd. c. 13.
[7] Ebd. c. 19.

richt stand bei den Römern in geringem Ansehen. Nirgends zeigt sich ein Ansatz der staatlichen Fürsorge für denselben; nur selten und wenig interessiert berichten uns die Quellen über seine Einrichtungen. Der Elementarlehrer war vielleicht ein Sklave, ein Freigelassener, ein gewesener Soldat, meistenteils ein Hungerleider, jedenfalls ein mißachteter Mann. Der Professor der Grammatik dagegen spielte schon eine bedeutendere Rolle, bezog vielleicht kaiserlichen Gehalt, lehrte goldene Künste. Im Grunde genommen hat sich hier Augustin nur wenig über die herrschende Meinung erhoben. Der Elementarunterricht ist ihm niemals Gegenstand einer tieferen Sorge geworden. Im Prinzipe freilich stellt er sich uns als Verteidiger des ersten Unterrichts gegenüber den höheren Studien dar: „Gott und die Wahrheit rufen in mir, viel wertvoller ist die erste Unterweisung“; denn wer wollte nicht lieber alle Irrfahrten des Äneas vergessen als die Kunst des Lesens und Schreibens[1].

Augustin kam jetzt nach Madaura. Da hingen vor den Schulen der Grammatiker auffallende Vorhänge. Einst ein notdürftiger Abschluß der offenen Schulhallen gegen die Straße, scheinen sie hier ein Werkzeug der Reklame geworden zu sein. Sie sollten hinweisen auf die tiefen Geheimnisse, die dahinter gelehrt würden. — In den Mittelpunkt des Unterrichts trat jetzt die Lektüre und Erläuterung der Schulautoren, wobei der gute Grammatiker alles, was der gebildete Mann an Sachkenntnissen nötig hatte, einstreuen sollte. Wie wenig dieses bei dem Überschwang der Rhetorik in Wirklichkeit war, bezeugt uns Augustin so gut als andere Autoren. Treffend hat er die Einseitigkeit der Grammatiker charakterisiert, wenn er sie selber ihren Unterricht also empfehlen läßt: „Hier lernt man Worte, hier erwirbt man die Beredsamkeit, welche so notwendig ist zum Überreden.“[2]

Weitaus das größte Ansehen unter den Schulautoren genoß Vergil: „Ihn lesen schon die Kleinen.“[3] Unantastbar war in

[1] Conf. l. 1, c. 13. [2] Ebd. c. 16. [3] De civ. Dei l. 1, c. 3.

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

allen Stücken seine Autorität. Hätte ein Lehrer irgend einen Tadel an diesem Dichter κατ' ἐξοχήν finden wollen, „so würden seine Schüler kaum bei ihm geblieben sein, auch wenn sie das Schulgeld schon bezahlt hätten“ [1]. Auch Augustin erlag dem Zauber des Maro. „Das hölzerne Pferd mit gewappneten Kriegern gefüllt, Trojas Brand und der leibhaftige Schatten der Kreusa“ waren „ein überaus süßes Schauspiel“ für seine Phantasie [2]. Doch Homer und der griechische Unterricht blieb ihm infolge der Schwierigkeiten einer fremden Sprache wie mit Galle übergossen [3].

Neben dem eigentlichen Lehrgebiete ihrer Schule suchten die Grammatiker auch rhetorische Übungen in ihren Unterricht zu ziehen, wie bereits Quintilian klagt. So berichtet Augustin von einer Deklamation — vielleicht war es eine öffentliche —, die sich ganz besonders tief seiner Erinnerung eingeprägt hat [4]. Es war eine sog. Prosopopöie, welche den Schülern zum Wettbewerbe gestellt wurde: „Was mag Juno in ihrem Schmerz und Zorn gesprochen haben, als es ihr nicht gelungen war, Äneas von der italischen Küste fernzuhalten?“ „Wir mußten den Spuren des Dichters folgen und das in ungebundener Sprache wiedergeben, was jener in Versen zum Ausdruck gebracht hatte (Verg., Aen. l. 1, 38). Derjenige sprach hierbei mit der größten Auszeichnung, welcher die Gefühle des Zornes und des Schmerzes, entsprechend der Situation und dem Charakter der dargestellten Persönlichkeit, am natürlichsten hervortreten ließ.“ [5] Augustin zeichnete sich „vor vielen seiner Altersgenossen und Mitschüler“ aus und wurde deswegen als „hoffnungsvoller Junge“ bezeichnet.

Nach einem Jahr verhängnisvollen Müßiggangs kam Augustin, dank der Freigebigkeit des reichen Romanianus, nach Karthago, um die höchste Bildung zu empfangen, die seine Zeit bieten konnte, den Unterricht in einer der ersten Rhetorenschulen. Was Vergil für den Grammatiker, das war Cicero

---

[1] De util. cred. c. 6, n. 13. [2] Conf. l. 1, c. 13.
[3] Ebd. c. 14. [4] Ebd. c. 17. [5] Ebd.

für den Rhetor. Nach einem bestimmten Studienplane wurden seine Schriften gelesen[1]. Auch hier zeichnete sich Augustin vor vielen aus[2]. So erschien es selbstverständlich, daß er die angesehene Lehrtätigkeit eines Rhetors zu seinem Lebensberufe machen sollte. — Doch wäre es ein Irrtum, zu glauben, es hätte die Rhetorenschule den Charakter einer Fachschule besessen, welcher Philosophie, Jurisprudenz, Medizin als gleichberechtigte Fakultäten an die Seite getreten wären. Sie vermittelte vielmehr den höheren Ständen die Allgemeinbildung ohne Rücksicht auf den künftigen Beruf. „Auf der ganzen Welt", sagt Augustin, „widerhallen die Schulen der Rhetoren von der Menge der Studenten." „Alle studieren die Redekunst, wenige erreichen sie, noch weniger üben sie aus, ganz wenige tun sich hervor."[3] Das Herkommen (maiorum auctoritas) und die Mode (multitudo) waren es, welche gerade diese Studien für die Gebildeten verlangten. Infolge davon waren das Interesse für die sprachliche Form und die Vorbedingungen für den ästhetischen Genuß einer kunstgemäßen Rede weit verbreitet[4]. Doch diese immerhin bedeutende ästhetische Bildung, welche die Rhetorenschule gewährte, war erkauft durch den Verzicht auf gründliches Wissen und — was ärger war — durch die Vernachlässigung jedweder ethischen Erziehung.

Augustin hat diese Mängel des Systems in ihrer ganzen Schwere an sich selbst erfahren. Es ist bekannt, wie sehr er darüber klagt, daß in den Schulen nur das sprachliche, nicht aber das sittliche Gewissen gepflegt wurde[5]; und man wird ihm zugestehen müssen, daß diese Erziehung nicht schuldlos war an der sittlichen Hilflosigkeit, in der sie gleichgültigen Auges ihre Zöglinge versinken sah. Bei Augustin zeigte sich die übermäßige Sinnlichkeit zum erstenmal in jenem müßigen 16. Lebensjahre, als er Madaura verlassen und noch nicht nach Karthago gegangen war. „Mit beiden Händen" griff er nach der verbotenen Frucht; noch schlimmere Kameraden

[1] Conf. l. 3, c. 4. [2] Ebd. c. 3. [3] De util. cred. c. 6, n. 16.
[4] Vgl. Epist. 135, int. Aug. [5] Conf. l. 1, c. 18.

taten ein übriges, und so „wuchs das Dorngestrüpp böser Lüste über sein Haupt hinaus, und es war keine Hand da, die es ausgerottet hätte“ [1]. Dieser Notschrei seiner Jugend, den uns hier Augustin aufbewahrt hat, verdient die größte Beachtung. Er ist vielleicht die erste Entrollung jener Frage, mit welcher sich die Pädagogik noch immer nicht bis zur Lösung auseinandergesetzt hat: Wie kann dem Kinde auf dem Wege zur Mannbarkeit sittliche Hilfe geboten werden? Mit nicht geringer Bitterkeit erzählt Augustin von der Frivolität, mit welcher sein heidnischer Vater sich darüber hinwegsetzte. Aber auch die Mutter — und das ist der einzige Schatten, den er auf ihr Andenken fallen läßt — erfaßte den Ernst der Sache nicht. In diesem Punkte „verweilte sie noch zögernd im Umkreis Babylons“. Nur entschiedene Hilfe, „ein Schnitt bis aufs Leben“ oder eine frühe Heirat, meint er, hätten seine Leidenschaft in Schranken halten können. Dem standen die Zukunftspläne, welche die Eltern mit Augustin hegten, im Wege.

Doch wenn wir von den sittlichen Irrwegen Augustins als Student und Professor reden, dann dürfen wir uns nicht täuschen lassen durch die harten Worte einer späteren Selbstverurteilung. Trotz allem ragte er durch Lebensernst über seine Kommilitonen hervor. Besonders hielt er sich von dem mutwilligen Treiben der „eversores“ fern, welche ebenso wie die Studentenverbände in Athen [2] die Aufnahme der Neuen — die „eversio“ — mit besonders bösem Ulk umgeben zu haben scheinen [3]. Noch mehr aber stand er durch wissenschaftlichen Eifer über seinen Mitschülern. Da konnte es nicht ausbleiben, daß ihm die Leerheit und Einseitigkeit des gebotenen Bildungsinhaltes bald zum Bewußtsein kam. Bis zu seinem 19. Lebensjahre war er ganz und gar auf die Intentionen der Schule eingegangen; den Umschlag brachte der „Hortensius“ des Cicero.

Dieses Buch war seiner Tendenz nach eine „Aufforderung zur Philosophie“; zugleich gab es aber auch eine Würdigung

[1] Ebd. l. 2, c. 3.
[2] Vgl. Greg. Naz., Orat. l. 43, c. 15.
[3] Conf. l. 3, c. 3.

der Wissenschaften als Propädeutik zu derselben. Nach beiden Richtungen hin hat Augustin die gegebenen Anregungen in sich aufgenommen. Zunächst hielt er Ausschau nach der Weltweisheit, erinnerte sich an den Glauben seiner Kindheit und hätte vielleicht jetzt schon den Weg zu demselben zurückgefunden, wenn nicht die genossene Bildung dazwischen gelegen wäre. Dem Stolze des Rhetorenschülers blieb die bescheidene Erhabenheit der heiligen Schriften unverstanden. So warf er sich dem Manichäismus in die Arme. Doch der „Hortensius" gab dem neunzehnjährigen Studenten noch eine weitere Anregung, und diese bedeutete nichts Geringeres als den Keim der Überwindung des manichäischen Irrtums. Als Vorbereitung auf die Philosophie empfahl Cicero eine einläßliche Beschäftigung mit den Wissenschaften, nicht bloß mit Grammatik und Rhetorik, wie sie in den Schulen geboten wurden, sondern vor allem auch mit den realen Disziplinen, welche im enzyklischen Studiensystem den formalen als die höheren gegenüberstanden. So begann jetzt für Augustin eine Zeit eifrigen, privaten Studierens. „Was ich von der Kunst der Beredsamkeit, was von Geometrie, Musik und Arithmetik ohne große Schwierigkeiten und ohne daß jemand mein Lehrer gewesen wäre, verstanden und gelernt habe, du weißt es, Herr, mein Gott."[1] Vor allem aber interessierte er sich für die astronomische Literatur. Daraus erwuchsen ihm jene Zweifel an der phantastischen Naturlehre der Manichäer, welche auch ein Faustus nicht lösen konnte, welche ihn aufs neue zu einem friedlosen Wahrheitssucher machten.

Augustin war mittlerweile aus einem Schüler ein Lehrer der Rhetorik geworden. Gerade diese Berufstätigkeit hielt den Gegensatz beständig frisch, welcher bestand zwischen dem Bildungsinhalte, den er selbst empfangen hatte und jetzt andern gab, und dem, was sein suchendes Herz begehrte, den Gegensatz zwischen dem Soll und Haben seines Geistes. So wird die Stimmung, in der er das vierte Buch seiner Konfessionen

[1] Conf. l. 4, c. 16.

begonnen hat, sicherlich ihre Wellen schon in seine Professorenjahre geworfen haben: „Während dieser neun Jahre, von meinem 19. bis 28. Lebensjahre, ging ich in die Irre und führte in Irre, betrogen und betrügend; öffentlich mit Hilfe der sog. freien Bildung, heimlich unter dem Vorwande der Religion; dort stolz, hier abergläubisch, überall nichtig.“ [1]

Das Bildungswesen der Kaiserzeit kannte Privatschulen, Munizipalschulen und kaiserliche Schulen; doch war es auch möglich, daß Privatlehrer an einer öffentlichen Schule Unterricht erteilten, unsern Privatdozenten vergleichbar. Den ersten Versuch einer Lehrtätigkeit machte Augustin in seiner Vaterstadt Tagaste. Die kleinlichen Verhältnisse im allgemeinen, im besondern der Tod eines Freundes bestimmten ihn, nach Karthago zu übersiedeln. Hier, wo er seine Vorlesungen wahrscheinlich an einer öffentlichen Schule hielt, erwarb sich Augustin einen bedeutenden Ruf. Freude an seiner Lehrtätigkeit erlebte er allerdings wenig. Mit sich selbst uneins, vergällte ihm das rüde Benehmen karthagischer Hochschüler den Beruf. Er erzählt von einer „widerwärtigen, maßlosen Frechheit der Schüler. Ohne Scham brechen sie in fremde Vorlesungen ein und stören wie rasend die Ordnung, welche der einzelne im Interesse der Schüler eingeführt hat. In unbegreiflicher Roheit üben sie vielerlei Unbill, was die Gesetze strafen müßten, wäre es nicht durch die Gewohnheit geschützt.“ [2] Dergleichen Mißhelligkeiten, mehr vielleicht noch eine gewisse Spannung mit den Manichäern bewogen ihn, Karthago mit Rom zu vertauschen. In ziemlicher Armut begann er dort rhetorische Übungen in seiner Wohnung zu halten. Waren hier die Studenten weniger ungebunden, so betrogen sie ihn um das hart verdiente Honorar, da er doch davon leben sollte [3]. Doch schon ändert sich seine Lage. Durch Vermittlung des Stadtpräfekten Symmachus erhält er die öffentliche Professur für Rhetorik in Mailand. Seine äußere Existenz ist gesichert, in seinem Innern aber ist noch „alles im Schwanken“.

[1] Ebd. c. 1. [2] Ebd. l. 5, c. 8. [3] Ebd. c. 12.

Wir müssen es uns hier versagen, seiner Geistesentwicklung ins einzelne zu folgen: wie er über den Skeptizismus hinweg den Weg zum Neuplatonismus fand, der ihn herausriß aus seinem manichäischen Materialismus; wie gleichzeitig die Predigten und die Persönlichkeit des Ambrosius seine Vorurteile gegen das katholische Christentum zerstörten; wie ihm endlich das lebendige Beispiel in der Kirche und die besondere Gnade Gottes die sittliche Kraft gaben, mit der ganzen Vergangenheit in seiner Bekehrung zu brechen.

Eine so große Bedeutung wir aber auch dem Ereignis der Bekehrung zuschreiben, so müssen wir uns doch entschieden gegen die Vorstellung wenden, als sei damit die Entwicklung Augustins abgeschlossen gewesen. Seine ganze Persönlichkeit, seine eigenen Worte, am meisten seine Werke sträuben sich gegen eine solche Ansicht; aber auch eine einfache Betrachtung der Tatsachen muß das gleiche nahelegen. Ein Doppeltes hat den inneren Umschwung herbeigeführt: die neuplatonische Philosophie und die Autorität der Kirche. Die beiden Einflüsse vereinigen sich wohl in der Person Augustins, sie durchdringen sich aber nicht sofort. Noch eine lange Zeit behauptet die Philosophie ihr Übergewicht, bis sie allmählich von der Theologie zurückgedrängt wird. Hiervon abhängig ist Augustins Stellungnahme zu den Problemen der Pädagogik. Es kann also nicht gelingen, seine Erziehungslehre in ein einheitliches System zu zwängen. Die genetische Betrachtung aber ermöglicht es uns, zwei ziemlich abgerundete Perioden bei dem Heiligen zu unterscheiden. Die erste Periode wird uns die Pädagogik des Philosophen und neuplatonischen Mystikers zeigen; in der zweiten Periode werden wir die Stellung des Theologen und Bischofs zu einzelnen Fragen der Erziehung darstellen müssen. Als äußere Grenzscheide können wir im allgemeinen Augustins Bischofsweihe annehmen. Oder sollen wir besser zwei Brennpunkte für beide Abschnitte suchen, so bieten uns solche: für die erste Periode die Bücher „De ordine“, für die zweite Periode „De doctrina christiana“.

Erste Periode.

Die Pädagogik des Philosophen und neuplatonischen Mystikers.

1. Objekt der Pädagogik. Philosophische Grundlegung in Psychologie und Erkenntnislehre.

Mit einer zweifachen Berechtigung können wir die Pädagogik der ersten Periode eine philosophische nennen. Die Philosophie bildet hier nicht allein die Basis für alle pädagogischen Aufstellungen, die Quelle des Systems, sondern auch den Zielpunkt der Erziehung und des Unterrichts. Wir finden hier nicht nur eine philosophische Erziehung, sondern auch eine Erziehung zur Philosophie. Zunächst interessiert uns bloß das erstere; wir müssen die Philosophie Augustins, soweit sie mit der Pädogogik verwachsen ist, im Umriß darstellen. Dabei sind wir nicht einmal ausschließlich auf die Schriften der ersten Periode angewiesen, da wir ja für die spätere Zeit nur ein Zurücktreten der Philosophie, nicht aber eine grundstürzende Änderung der Anschauungen zu konstatieren haben.

Die neuplatonisch-mystische Richtung der augustinischen Philosophie war einer Anwendung derselben auf die Erziehung günstig. Der letzte Sinn der Lehre Plotins war ja kein anderer, als daß sie eine Führung der Menschenseele zur Einigung mit dem Göttlichen bieten wollte, also eine Erziehung, wenn nicht des Kindes, so des Menschen überhaupt. Die Pädagogik stellt an die Philosophie die Frage nach dem Ziele der Erziehung und nach dem Objekte derselben. Die Philosophie Augustins aber stellt in gleicher Weise zwei Grundprobleme auf: „Zwei Fragen gibt es, die eine über die Seele, die andere

über Gott."[1] Hat sie diese beiden Probleme gelöst, dann hat sie auch schon jene Doppelfrage der Pädagogik beantwortet. Dieses Fragepaar scheint Augustin alle Weisheit zu umfassen. In klassischer Form hat er das zum Ausdruck gebracht in dem bekannten Gebete: „O Gott, der du immer derselbe bist: gib, daß ich mich und dich erkenne — noverim me, noverim te!"[2] Im gleichen Werke hat er schon früher auf die Frage: „Was willst du wissen?" geantwortet: „Gott und die Seele." — „Nichts sonst?" — „Nein, nichts." Sehen wir, welche Auskunft ihm die Vernunft auf diese Fragen gegeben hat, dann haben wir auch schon die Fundamente seiner Pädagogik: Ziel und Objekt. Die Hinführung des letzteren zum ersten ist die ganze Pädagogik.

Noverim me! — In der Definition des Menschen kann Augustin bei der Begriffsbestimmung der Alten bleiben: „Homo est animal rationale mortale — der Mensch ist ein vernünftiges, sterbliches Lebewesen."[3] In diesen zwei Speziesmerkmalen, die dem Genus „Lebewesen" beigefügt werden, ist eigentlich alle pädagogische Weisheit schon inbeschlossen. Sie zeigen dem Menschen, „wohin er sich wenden und wovor er fliehen muß.... Durch das eine Wort ‚vernünftig' unterscheidet er sich vom Tiere, durch das andere ‚sterblich' trennt er sich vom Göttlichen. Hält er an dem ersteren nicht fest, so wird er zum Tiere werden; wendet er vom zweiten sich nicht ab, so kann er nicht zum Göttlichen gelangen."[4] Die Vernunft setzt eine unsterbliche Seele voraus, die Sterblichkeit bezieht sich auf den Leib[5]. An dieser Dichotomie des Menschen hält Augustin fest, wenn er auch manchmal eine Dreiteilung in Leib, Seele und Geist vorauszusetzen scheint.

Augustin bringt dem menschlichen Körper, als einem Meisterwerke des Schöpfers, hohe Ehrfurcht und Bewunderung entgegen, und er hat im „Gottesstaat" dem Lobe seiner Harmonie herrliche Worte gewidmet[6]. Doch hat er, soweit ich sehe,

[1] De ordine l. 2, n. 47. [2] Solil. l. 2, n. 1.
[3] De ord. l. 2, n. 31. [4] Ebd. [5] De civ. Dei l. 19, 3.
[6] Ebd. l. 22, c. 24, n. 4.

von da weg niemals den Fuß in das Gebiet des Pädagogen oder auch Hygienikers gesetzt, wenn wir nicht etwa seine Anweisungen über Leben und Beschäftigung in verschiedenen mönchischen Genossenschaften hierher beziehen wollen. Für Augustin ist der menschliche Körper bei allem Adel seiner Gestalt doch nur der Sklave und das Werkzeug der Seele. Die Seele hingegen hat keinen andern Herrn über sich als Gott. Zu seinem Dienste bestimmt, muß sie selber sich den Leib dienstbar machen[1]. Schön spricht Augustin dieses Verhältnis von Seele und Leib aus in der Definition: „Der Mensch ist eine vernünftige Seele, welche sich eines sterblichen und irdischen Körpers bedient."[2]

Doch in welcher Weise bedient sich die Seele des Leibes? Wie ist das Geistige und Körperliche im Menschen verbunden? Augustin gesteht, daß diese Vereinigung eine „durchaus geheimnisvolle und unerklärliche sei."[3] Mit dieser einen Frage verbindet sich sogleich die andere, für die Pädagogik so wichtige: Wie tritt die Seele in Verkehr mit der Außenwelt? Was bildet die Brücke zwischen den körperlichen Dingen und der geistigen Seele? — Augustin ist wohl bekannt mit den physiologischen Erkenntnissen seiner Zeit, und er läßt sich hierin auch gern von Ärzten belehren[4]. Mit Galenus bezeichnet er das Zentralnervensystem als das Organ der psychischen Funktionen. An erhabenem Orte, thront das Gehirn, „gleichsam im Himmel unseres Körpers". Von hier aus laufen als feine Kanälchen (tenues fistulae) die Nerven zu den äußeren Sinnesorganen, zum Gesichts-, Gehörs-, Geschmacks- und Geruchssinn, und auch der Hautsinn, der über den ganzen Körper sich verbreitet, wird vermittels des Rückenmarkes vom Gehirn aus geleitet[5]. Im Gehirn selber aber unterscheidet er ein Vorder- und ein Hinterhirn. Jener vornehmere Teil dient den sensiblen Funktionen,

---

[1] De musica l. 6, n. 13. [2] De morib. eccl. cath. c. 27, n. 52.

[3] De civ. Dei l. 21, 10, n. 1.

[4] De Gen. ad litt. l. 7, c. 13: „Non est contemnendum quod medici non tantum dicunt, verum etiam probare se affirmant."

[5] Ebd. n. 20.

das Hinterhirn aber den motorischen. Und weil zwischen der sensiblen Reizung und der reagierenden Bewegung stets Zeit verfließt[1], so muß das Gedächtnis zwischen beiden die Vermittlung herstellen. So unterscheidet er drei Gehirnventrikeln[2]: das Vorderhirn als Organ der Empfindung, das Hinterhirn als Organ der Bewegung und das Mittelhirn als Sitz des Gedächtnisses. Daß dem wirklich so sei, fährt er fort, zeige sich an den Folgen der Erkrankung einzelner Gehirnteile und ihrer Heilung. Solche fast modern klingende Ausführungen vermischen sich freilich mit gröberen Irrtümern seiner Zeit. Nach dem Vorgange anderer will auch er im menschlichen Körper alle vier Elemente verwendet sehen[3]. Das Element des Feuers oder des Lichtes wohnt dann eben in diesem „Himmel des Gehirnes“ und strömt von diesem Zentrum aus durch die Nervenkanälchen zu den einzelnen Sinnesorganen. Es wohnt den Elementen des Feuers und der Luft ein aktives Moment inne (habent faciendi praestantiam) im Gegensatz zu Wasser und Erde: dadurch werden sie geeignet, eine Vermittlung herzustellen zwischen dem passiv Körperlichen und und der geistigen Seele. So gehen von den Augen gewissermaßen Fühlstrahlen aus[4], herstammend aus jenem feurigen Elemente im Gehirn, und vermitteln so das Sehen. Ähnlich bei den übrigen Sinnen.

Doch das sind immer nur die Organe der Seele, nicht die Seele selbst. Sie ist unkörperlich; noch mehr, ihre Tätigkeit ist auch nicht in allweg an diese Organe gebunden. Will die Seele Gott, ihr eigenes Wesen, denken, will sie nachsinnen über die Tugenden oder überhaupt etwas Wahres und Wirkliches erfahren, so muß sie sich sogar abwenden von den Sinnen; dieselben sind ihr hierbei mehr hinderlich als förder-

[1] Physiologische Zeit! „Corporalis motus, qui sensum sequitur, sine temporum intervallis nullus est.“ De Gen. ad litt. l. 7, c. 13, n. 24.

[2] Ebd. n. 24. „Ideo tres tamquam ventriculi cerebri demonstrantur: unus anterior ad faciem, a quo sensus omnis; alter posterior ad cervicem, a quo motus omnis; tertius inter utrumque, in quo memoriam vigere demonstrant.“ [3] Ebd. n. 20.

[4] Ebd. und De musica l. 6, n. 21.

lich. Sie kann sich aber auch vom Sinnlichen abwenden; das zeigt z. B. die Erscheinung der Zerstreutheit. Tief in Gedanken geht einer des Weges; plötzlich bleibt er stehen. Warum? Die Seele war sosehr auf eine dem Sinnlichen fern liegende Frage konzentriert, daß sie sogar die Innervierung der Bewegungsorgane einstellte[1].

Auch in dem Zusammenwirken von Seele und Leib ist der Leib lediglich passiv, nur die Seele aktiv. Im wesentlichen denkt sich Augustin die Sinneswahrnehmung in folgender Weise. Es geht von der Seele ein stetiger Strom von Lebensenergie in den ganzen Körper aus. Solang das Maß dieser Energie konstant bleibt, haben wir den Zustand der Ruhe, der Empfindungslosigkeit (securitas). Stellt sich nun ein Gegenstand einem Sinnesorgan entgegen, so bringt er in seiner Art eine Änderung dieses Organes hervor. Diese Alteration kann sich nun zu jenem Lebensstrome, der von der Seele ausgeht, entweder hemmend oder fördernd verhalten. In jedem Falle zieht diese Änderung die Aufmerksamkeit auf sich (exserit adtentiores actiones) und die Seele wird sich dieses Vorganges mit dem Gefühlston der Lust oder Unlust bewußt[2]. Was hierbei die Seele erleidet, erleidet sie nicht vom Körper, sondern von sich selbst, indem sie ihre Tätigkeit dem Körper akkommodiert.

In dieser Weise glaubt Augustin den Schritt vom Körperlichen ins Geistige verstehen zu können; dabei ist er von dem Bestreben geleitet, die Hegemonie der Seele über den Leib in jeder Hinsicht als zweifellos zu erweisen. Wie stellt sich ihm nun das Seelenleben als solches dar? Augustin findet in dem Geiste des Menschen ein Abbild der göttlichen Dreiheit, dargestellt in „Gedächtnis, Verstand und Wille". Diese

[1] De Gen. ad litt. l. 7, n. 26.

[2] Vgl. bes. De musica l. 6, c. 5, n. 9 ff. „Videtur mihi anima cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in eius passionibus adtentius agere, et has actiones sive faciles propter convenientiam, sive difficiles propter inconvenientiam, non eam latere; et hoc totum est quod sentire dicitur."

Analogie ist ihm zum Anlaß eingehender psychologischer Untersuchungen geworden, wie er sie besonders in den Büchern 9—14 De Trinitate niedergelegt hat.

Auf jene Dreiheit: Gedächtnis, Verstand und Wille, muß man auch sehen, sagt Augustin, wenn man über die Anlagen eines Kindes ein Urteil fällen will. Je leichter und getreuer (tenacius et facilius) das Gedächtnis arbeitet, je schärfer der Verstand, je größer der Eifer ist, desto vielversprechender ist das Talent. Nach diesen dreien beurteilt man auch das Wissen des schon Gebildeten, doch frägt man hier nicht mehr nach dem „Wie" seines Gedächtnisses, seiner Intelligenz, seines Willens, sondern nach dem „Was", nach dem Inhalte. Das gleiche gilt bei der Frage nach der Lebensführung (usus) des Erzogenen, doch nimmt man hier den Ausgangspunkt vom Wollen und Gewollten[1].

Was versteht nun Augustin unter Gedächtnis, Verstand und Wille? Sein Begriff „memoria" deckt sich nicht mit unserem „Gedächtnis"; er kommt näher unserem „Bewußtsein" und „Gedankenkreis". Die memoria ist gleichsam der Schauplatz, auf dem sich das ganze geistige Leben des Menschen abspielt; der „Magen des Geistes", die Werkstätte, wo sich im Gange der Zeit die Persönlichkeit vollendet. Augustin hat uns in neun Büchern seiner „Konfessionen" erzählt, „wer er gewesen ist"; zuletzt will er uns bekennen, „wer er jetzt ist," und er führt uns einfach „in die Gefilde und weiten Hallen" seines Gedächtnisses. Zunächst findet er hier „Schätze unzähliger Bilder von sinnlich wahrgenommenen Dingen". Da liegen sie fein säuberlich, geordnet nach den verschiedenen Leibespforten, durch die sie eingedrungen sind, der Erinnerung und der nie rastenden Phantasie zum Gebrauche. „Befinde ich mich dort, so muß mir auf meinen Befehl hervorgelangt werden, was ich will. Dann kommt einiges sogleich herbei, anderes läßt länger nach sich suchen und muß gleichsam erst aus mehr verborgenen Gemächern hervorgezogen werden. Manches

[1] De Trin. l. 10, c. 11, n. 17.

drängt sich haufenweise hervor und springt, während man nach anderem verlangt und sucht, sozusagen vor uns hin mit dem Rufe: „Bin etwa ich es?“ [1]

Einem Mann wie Augustin, der sein Bewußtseinsleben einer so liebevollen Beobachtung unterwarf, ist es natürlich auch nicht entgangen, daß die Vorstellungen nach einer gewissen Gesetzmäßigkeit reproduziert werden. Freilich fehlt ihm das Wort Assoziation, und ebensowenig denkt er daran, das Assoziationsgesetz zum Mittelpunkt der Psychologie oder gar der Unterrichtslehre zu machen. Er unterscheidet auch nicht verschiedene Arten der Verknüpfung, sondern betont nur, daß ein jedes Vorstellungsganze mit irgend einem seiner Teile in meinen jetzigen Bewußtseinsstand hereinreichen muß, wenn ein Fortgang in der Erinnerung möglich sein soll. „Vor allem ist zu beachten, daß wir nicht den Willen haben können, uns an eine Sache zu erinnern, wenn diese sich nicht ganz oder teilweise im Innern unseres Bewußtseins (memoria) befindet. Was wir nämlich ganz und in allen seinen Teilen vergessen haben, an das können wir uns auch nicht erinnern wollen. Denn wollen wir uns an etwas erinnern, so wissen wir schon, daß es sich in unserem Bewußtsein befindet oder befunden hat. Z. B. will ich mich erinnern, was ich gestern gespeist habe, so weiß ich schon, daß ich überhaupt gespeist habe; oder wenn auch das nicht, so erinnere ich mich doch sicher an irgend etwas Gleichzeitiges (circa ipsum tempus), zum mindesten an den gestrigen Tag selbst, und zwar an die Essenszeit und auch was „Essen“ heißt. Denn würde ich an gar nichts dergleichen denken, so könnte ich mich auch nicht erinnern wollen, was ich gestern gespeist habe. Daraus folgt, daß der Wille, sich zu erinnern, fortschreitet von den Gegenständen, welche sich im Bewußtsein befinden und die dann verbunden sind mit jenen, welche er mittelst der Erinnerung vorstellt.“ [2]

Wir können aber auch freigestaltend arbeiten mit den Schätzen unseres Gedächtnisses vermöge der Phantasie; können

[1] Conf. l. 10, c. 8. [2] De Trin. l. 11, c. 7, n. 12.

„was da aufbewahrt und hinterlegt ist, erweitern, vermindern und wie immer ändern". Ich habe nur eine Sonne gesehen; vorstellen aber kann ich mir zwei und drei und soviel ich will. Ich kann sie mir auch kleiner oder größer vorstellen und ihr irgend eine Farbe geben, während ich doch niemals eine grüne Sonne gesehen habe[1]. Doch wenn ich das tue, so habe ich von selbst das Bewußtsein, daß diesen Gebilden keine Wirklichkeit zukommt. „Andere Gesetze beharren unabänderlich über unserem Geiste, welche uns zwingen, diese Gebilde bei uns selber entweder zu bejahen oder zu verneinen."[2] So groß aber auch die Gestaltungskraft unserer Phantasie ist, so können wir uns trotzdem nichts vorstellen, was wir nicht vorher wenigstens in den Elementen wahrgenommen haben. „So konnten wir uns als Knaben schon das Meer vorstellen, sobald wir nur in einem Becher Wasser erblickten, während wir uns den Geschmack der Erdbeeren und Kornelkirschen nicht vorstellen konnten, ehe wir sie in Italien kosteten."[3] An dieser Erkenntnis, daß Vorstellungen immer nur reproduktiver Natur sind, daß wir also nur Empfundenes vorstellen können, hält Augustin mit Entschiedenheit fest und bekämpft an vielen Orten die Ansicht, wir könnten auch durch bloße Mitteilung zu Vorstellungen gelangen[4]. Wir werden sehen, daß er in einer eigenen Schrift, „De magistro", bedeutende Folgerungen für Erkenntnistheorie und Unterricht daraus gezogen hat[5].

Die Geheimnisse des Gedächtnisses sind aber durch die sinnlichen Bilder und ihre Verwertung nicht erschöpft. „Hier findet sich auch alles, was ich von den Vorschriften der freien Wissenschaften noch nicht vergessen habe." Hiervon aber tragen wir nicht die Bilder, sondern „die Sachen selber" in uns. Der Begriff der „litteratura", der Disputierkunst, die Arten der Frage, das „an sit, quid sit, quale sit?" sind nicht

[1] De Trin. l. 11, c. 8, n. 13. [2] Ebd. l. 9, n. 10.
[3] Epist. 17, n. 6. [4] Vgl. De Trin. l. 11 14.
[5] Ebd. l. 11, n. 17: „Nulla corporalia, nisi aut ea quae meminimus, aut ex eis, quae meminimus, cogitamus."

von außen in unser Gedächtnis gekommen. Wie sind sie denn in mein Gedächtnis gekommen? Ich weiß es nicht. Da man sie mir vortrug, konnte ich nur zustimmen und sagen: „So ist es wahrhaftig; so ist es.“ — „Worin besteht also das Lernen, wobei wir nicht durch die Sinne Bilder in uns aufnehmen, sondern die Dinge ohne Bilder, so wie sie sind, an sich selbst innerlich erblicken? Offenbar nur darin, daß wir, was ungeschieden und ungeordnet im Gedächtnisse enthalten war, im Denken gleichsam sammeln und sorgsam an seine Stelle setzen, so daß es nun der Erinnnerung zur Hand ist und sich leicht der geläufigen Betrachtung darbietet, während es vorher zerstreut und unbeachtet verborgen lag.“ [1]

Im Gedächtnisse sind auch vorhanden die Begriffe von Raum, Zeit und Zahl, die wir nicht erst durch solche Tätigkeit des Sammelns und Ordnens uns zurechtzulegen brauchen. Auch wir selbst finden uns in unserem Gedächtnisse, ja sogar des Erinnerns erinnern wir uns, auch aller Zuständlichkeiten unserer Seele und ihrer Affekte, freilich ohne Affekt. Staunend und bewundernd hält Augustin inne: „Groß ist die Macht des Gedächtnisses, ein unbekanntes Etwas, das mich schaudern macht, mein Gott, in seiner tiefen und grenzenlosen Vielfältigkeit. Und eben dies ist der Geist, und ich bin es selbst.“ [2]

Damit ist der Boden und Schauplatz gegeben, auf dem das Geistesleben des Menschen sich entwickeln kann. Der Gedächtnisschatz muß stets vergrößert, das Vorhandene muß neu bearbeitet und in neue Beziehungen gebracht werden. Das besorgt die „intelligentia.“ Augustin unterscheidet strenge zwischen bloßer Sinneswahrnehmung und reiner Vernunfterkenntnis. Die Sinneswahrnehmung ist keine spezifisch menschliche Funktion; das Vernünftige des menschlichen Geistes kommt dabei nicht zur Geltung. Der vernünftige Mensch soll sich losringen von den Sinnen, soll ein Säugling Gottes werden [3].

[1] Conf. l. 10, c. 11. [2] Ebd. c. 17.

[3] De quant. animae n. 54: „Repuerascat Deo, quod est novum hominem fieri, vetere exuto.“

Die fünf Sinne sind die fünf Männer des samaritanischen Weibes, die fünf Paar Ochsen, die vom himmlichen Hochzeitsmahle fernhalten[1]. Es ist offensichtlich, daß Augustin, irregeleitet durch seinen platonischen Intellektualismus, oft zu wegwerfend über die Sinneserkenntnisse geurteilt hat. Diese Theorie hat ihn aber trotzdem nicht abhalten können, sich von seinem mächtigen Beobachtungstriebe auch in das niedere Gebiet der Seele führen zu lassen und gerade dem Vorstellungsleben die prachtvollsten Darstellungen zu widmen; es sei nur erinnert an das zehnte Buch der „Confessiones" und das elfte Buch „De Trinitate".

Daß dem Wahrnehmen (sentire) und Vorstellen (cogitare) noch eine höhere Seelentätigkeit, das Denken (intelligere), hinzuzufügen ist, gilt Augustin als eine Tatsache, welche durch das Dasein von Denkgegenständen, denen kein Vorstellungsbild entspricht, wie Wahrheit, Weisheit und Tugend, von selbst gegeben ist. Den Gegensatz von Vorstellen und Denken macht er dann etwa in dieser Weise klar: Wenn wir einen Körper als sehr groß bezeichnen, so stellen wir ihn uns so groß vor, als unser Raumbild ist. Die Vernunft geht freilich noch weiter, aber die Phantasie kann nicht mehr folgen. So nimmt die Vernunft auch eine Unbegrenztheit der Zahl an, welche doch keine Vorstellung erfassen kann; und sie sagt uns, daß man auch die kleinsten Körper noch ins unendliche fort teilen könne, während doch die Phantasie über eine gewisse Grenze nicht hinauskann[2].

Die Vernunft ist das Haupt unserer Seele, ihr geistiges Auge[3]. Nichts ist besser als sie, und wollen wir schon etwas finden, was darüber hinausgeht, so ist es einzig Gott. Aber trotzdem ist die Vernunft bildungsfähig. Ihre Aufgabe ist es, über die Außendinge und die Vorstellungswelt nach ewigen Gesetzen zu urteilen[4]. Nicht jede tut das in gleicher Weise. Es geschieht bald mit mehr bald mit weniger Erfahrung. Die

[1] Serm. 112, n. 3. [2] De Trin. l. 11, c. 10, n. 17.
[3] De lib. arb. l. 2, n. 13. „... animae nostrae caput et oculus."
[4] De Trin. l. 12, n. 2.

Erfahrung aber richtet sich nach dem Grade der Bildung — „um so erfahrener ist die Seele, je mehr sie einer Kunst oder Wissenschaft oder der Weisheit teilhaftig ist“ [1]. Eine Bestimmung dieser „Kunst“, dieser „Wissenschaft“ und „Weisheit“ würde uns schon mitten in das Bildungssystem Augustins hineinführen. Diese „Kunst“ ist nicht eine auf Übung beruhende Fertigkeit; sie beruht auch nicht auf einem bloßen Vergleichen von Erinnerungsbildern mit gegenwärtigen Dingen, sondern auf einem ewigen Gesetze: der Wahrheit. Gott aber ist die Wahrheit. So darf und kann unsere Geistesbildung, auch wenn sie es mit den „artes“ und „disciplinae“ zu tun hat, nichts anderes sein als ein Hinführen zur Wahrheit als zu Gott. Dann erst gilt das Wort: „Alles richtet der geistliche Mensch, weil er über alles ist, wenn er mit Gott ist. Mit Gott aber ist er, wenn seine Erkenntnis lauter ist, und er das, was er erkennt, mit ganzer Liebe liebt.“ [2]

Mit der Erkenntnis muß sich die Liebe verbinden, mit dem Verstand der Wille. Der Wille, als die aktive Seite der Seele, ist nicht nur notwendig, um das erkannte Gute in die Tat umzusetzen; er geht auch jeder innerpsychischen Tätigkeit voraus. Man muß z. B. etwas einsehen wollen, um es wirklich einzusehen. In diesem Sinne kann gesagt werden, daß der Wille bei Augustin an der Spitze der Seelenvermögen stehe [3]. — Augustin tut auch einen Blick unter das Niveau des freien Willens, in das Gebiet der Triebe. Sie sind nichts Geistiges, sondern ein Sinnliches; sie sind aber an sich nicht schlecht; vielmehr richtet sich ihre sittliche Qualität ganz nach der Beschaffenheit des Willens [4]. Der Wille ist in allen diesen; sie sind selber nichts als Wille.

Doch der Wille im eigentlichen Sinne ist nur der freie Wille. Die Freiheit gehört so enge zum Wesen des Willens, daß sie gar nicht von ihm getrennt werden kann. „Unser

[1] De vera religione n. 54. [2] Ebd. n. 56.

[3] Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustin, Duns Scotus und Descartes, Straßburg 1886.

[4] De civ. Dei l. 14, c. 6.

Wille wäre nicht Wille, wenn er nicht in unserer Gewalt wäre. Also weil er in unserer Gewalt ist, ist er freier Wille.“[1] Dies ist freilich nur die metaphysische Freiheit, die Freiheit als Vermögen; jedoch sie gestaltet sich beim Gebrauche alsbald zur Freiheit der Wahl. Augustin hatte die Willensfreiheit zuerst zu verteidigen gegenüber den Manichäern, in der Frage nach der Natur des Bösen. Das Böse, die Sünde, ist nicht eine Substanz; es ist eine Willensrichtung, die Abkehr vom unveränderlichen Gute hin zu veränderlichen Gütern. Die Ursache dieser Abkehr ist allein der böse Wille[2]. Nach einer Ursache des bösen Willens aber kann man nicht wieder fragen; denn diese ist nicht eine „causa efficiens“ sondern „deficiens“, nicht eine „wirkende“, sondern eine „mangelnde“ Ursache. Eine solche aber finden wollen, heißt die Finsternis sehen, das Schweigen hören wollen. Ist also der Wille letzte Ursache des Bösen, so ist er freier Wille. — Auch das Vorherwissen Gottes kann die Willensfreiheit nicht gefährden. Ebensowenig wie das Gedächtnis durch sein Wissen Ursache vergangener Ereignisse ist, kann das Vorherwissen Gottes der Grund für zukünftige Geschehnisse werden[3]. Aber vielleicht besteht eine innere Nötigung; vielleicht sind die psychischen Motive so übermächtig, daß in der Tat die Wahlfreiheit illusorisch wird? Auch einen solchen Determinismus weist Augustin ab. Zwei sehen eine sinnlich schöne Gestalt; beide werden versucht; der eine fällt, der andere bleibt der Keuschheit treu. Warum der eine und nicht auch der andere? Es bestanden für beide die gleichen Bedingungen; den Ausschlag gab nur der Wille[4].

Ist nun auch der Wille des Menschen letzte und bewirkende Ursache der menschlichen Handlungen, so darf man doch gewiß Mitursachen und Motive annehmen, welche die Bewegung des Willens nicht bewirken, aber doch veranlassen. Diese Motive sind allgemein genommen Gegenstände unserer

[1] De lib. arb. l. 3, n. 8. [2] Ebd. l. 2, n. 19.
[3] Ebd. l. 3, n. 11. [4] De civ. Dei l. 12, c. 6.

Erkenntnis: etwas Wahrgenommenes oder ein Vorstellungsbild oder auch ein mit der Vernunft Geschautes. „Den Willen bewegt zum Handeln . . . irgend ein Geschautes.“ [1] Freilich, es liegt in der Gewalt des Willens, diese Bilder von sich zu weisen; nicht aber liegt es in seiner Gewalt, sie ganz von sich fern zu halten. Von oben und von unten (ex superioribus et ex inferioribus) strömen dem Willen solche Bilder zu; je nachdem er sich entscheidet, bereitet er sich Elend oder Glück. Die freie Selbstbestimmung des Willens vorausgesetzt, kann Augustin diese „verschiedenen Bilder“ sogar als die Ursachen der verschiedenen Willensrichtungen und Charaktere bezeichnen: „Aus den verschiedenen Bildern verschiedene Triebe, aus den verschiedenen Trieben verschiedene Taten, aus den verschiedenen Taten eine verschiedene Gewohnheit, aus der verschiedenen Gewohnheit ein verschiedener Wille.“ [2] Vielleicht hat Augustin hierbei daran gedacht, wie wichtig es ist, seinen und besonders des Kindes Geist von unrechten Bildern rein zu erhalten. Jedenfalls hat er mit dieser psychologischen Entwicklungsreihe nicht die Freiheit des Willens leugnen wollen. Diese ist ihm schon ein Postulat seines Glaubens: ohne Willensfreiheit keine Zurechnung und Strafe; ohne Willensfreiheit auch keine Belehrung und Erziehung. „Dann könnte man ja wahrhaftig nicht mehr ermahnen, daß der Mensch das Niedere verachten und dem Ewigen nachstreben, daß er ein gutes und nicht ein schlechtes Leben führen solle. Wer aber die Meinung vertreten würde, daß man hierzu nicht mahnen dürfe, der müßte wirklich aus der menschlichen Gesellschaft entfernt werden.“ [3]

Jene Dreiheit in der Menschenseele (memoria, intelligentia, voluntas) ist vorhanden vom Tage der Geburt an; doch muß sie entwickelt werden. „In der Seele des Kindes schlummern noch Verstand und Vernunft. Also müssen sie mit zunehmendem Alter aufgeweckt und entwickelt werden. Dann offen-

[1] De lib. arb. l. 3, n. 74: „Voluntatem allicit ad faciendum . . . aliquod visum.“

[2] De div. quaest. 12. [3] De lib. arb. l. 3, n. 3.

baren sich Kräfte, durch welche die Seele der Kunst und Wissenschaft fähig wird und tüchtig zur Aufnahme der Wahrheit und Liebe zum Guten."[1] Wir gewahren, wie die Kinder in Bezug auf Gebrauch und Bewegung der Glieder und instinktmäßiges Begehren und Meiden sogar noch schwächer sind als die zartesten Jungen anderer Lebewesen; gleichsam als sollte sich die menschliche Kraft um so herrlicher über die übrigen Geschöpfe erheben, je mehr sich — einem Pfeile gleich beim Spannen des Bogens — ihr Abschnellen verschiebt."[2] Entschieden weist Augustin die Anschauung Epikurs zurück, als ob die Entwicklung des Geistes auf ein Wachstum der Seele, zugleich mit dem Leibe, zurückzuführen sei. Das Ziel dieser Geistesentwicklung darf einzig die Tüchtigkeit sein. Da nun diese nicht unter die Kategorie der Quantität, sondern der Qualität fällt, so wird der Mensch durch die Entwicklung nicht größer, sondern besser. Würde eine quantitative Entwicklung des Körpers eine qualitative des Geistes zur Folge haben, würde ein Größerwerden der Glieder ein Besserwerden der Seele bewirken, so müßte ja jeder so viel vernünftiger sein, als er länger und kräftiger ist. In Wirklichkeit finde nur zu häufig das Gegenteil statt[3].

In der Entwicklung der Kindesseele bleibt Augustin manches dunkel. Für ihn bildet das Selbstbewußtsein, das gemeinsame Ich, welches in allen Tätigkeiten steckt, die Grundlage aller Erkenntnis. Mag einer als Träger seines Seelenlebens Luft oder Feuer, Gehirn oder Blut, die Atome oder ein fünftes Element oder die Körperempfindung nehmen: „daß er lebt und sich erinnert, daß er erkennt und will, daß er vorstellt und weiß und urteilt, daran kann er nicht zweifeln. Und wenn er auch zweifelt, so lebt er doch, und erinnert sich, woran er zweifelt, und sieht ein, daß er zweifelt. . . ."[4] Kurz, der Geist des Menschen ist sich seiner selbst bewußt. Wie steht es nun hier beim kleinen Kinde?[5] Muß man etwa bei

[1] De civ. Dei l. 22, c. 24.
[2] Ebd. l. 13, c. 4.
[3] De quant. animae n. 28.
[4] De Trin. l. 10, n. 14.
[5] Ebd. l. 14, n. 7.

ihm wohl ein Selbstbewußtsein der Potenz nach annehmen, während es zum Akt des Selbsterfassens noch nicht kommen kann, da die Aufmerksamkeit ganz und gar in die Sinne gezogen ist? Augustin bezeichnet diese Frage als unlösbar, weil hier die Beobachtung unmöglich sei[1].

Mit mehr Erfolg ist Augustin den Anfängen der Sprache nachgegangen. Er überträgt hier seine späteren Beobachtungen auf seine eigene Kindheit. Als ersten Anstoß zur Erlernung der Sprache bezeichnet er den Trieb nach Kundgabe der Wünsche. „Siehe, allmählich empfand ich, wer ich war, und nun wollte ich meine Wünsche denen kundmachen, denen die Erfüllung oblag, aber ich vermochte es nicht; denn jene waren in meinem Innern, diese aber draußen, und mit keinem ihrer Sinne vermochten sie in meine Seele zu dringen. Und so bewegte ich meine Glieder und ließ meine Stimme ertönen, um meine Wünsche durch diese Zeichen anzudeuten, die wenigen, über die ich verfügte, und so wie ich es vermochte; deutlich aber waren sie nicht.“[2] Die internationale Gebärdensprache ist also das erste, wodurch sich das Kind verständlich macht und versteht. Weiter kommt ihm nun der Trieb der Nachahmung zu Hilfe. „Wenn jene andern ein Wort aussprachen und im Anschlusse daran den Körper zu etwas hinbewegten, so ersah ich und begriff ich, daß sie mit jenem Laute eine Sache benannten, die sie mir zeigen wollten.... So faßte ich allmählich, welche Dinge die Worte bezeichnen sollten, die ja in verschiedenen Sätzen und bestimmten Zusammenhängen vorkamen und oft von mir vernommen wurden. Ich gewöhnte meinen Mund an diese Zeichen und konnte nunmehr meine Wünsche mit ihrer Hilfe zum Ausdruck bringen.“[3]

Augustin kann sich nicht versagen, diese natürliche Sprachlernung mit der Schulmethode zu vergleichen, in welcher er etwa das Griechische erlernt hat. Der Vergleich fällt sehr zu Ungunsten der letzteren aus. Zwang, Drohung und Strafe herrschen hier, dort hat er spielend gelernt, „unter den Lieb-

[1] Ebd. n. 8. [2] Conf. l. 1, c. 6. [3] Ebd. c. 8.

kosungen der Ammen, unter Scherzen, Lachen und Spiel.“[1] Eine natürliche Methode der Spracherlernung knüpft Augustin zwar nicht an diesen Vergleich, aber wenigstens die Erkenntnis spricht er deutlich aus: „Daraus geht hervor, daß für das Lernen freie Wißbegierde wirksamer ist als Zwang und Furcht.“[2] Der Erwerb der Muttersprache „non a docentibus sed a loquentibus“ erscheint ihm als ein bedeutungsvoller didaktischer Fingerzeig der Natur.

Ein kluger Vater und verständiger Erzieher wird auch in jenem frühen Alter das Kind nicht sich selber überlassen. Er wird zu ihm herabsteigen in seine Ideensphäre, wird mit ihm sprechen in seiner Sprache und es so zur geistigen Mündigkeit emporführen. „Wir sehen Ammen und Mütter sich zu ihren Kindern herablassen; und wenn sie lateinische Worte sprechen, verstümmeln sie dieselben und quetschen gleichsam ihre Sprache, damit aus der gewandten Rede kindlich liebkosende Worte werden; denn wenn sie wie gewöhnlich reden, so hört sie das Kind nicht und macht auch keine Fortschritte. Und ist ein Vater ein so gewaltiger Redner, daß von seinem Vortrag das Forum erdröhnt, die Gerichtshallen erschüttert werden: hat er ein Söhnchen, so legt er zu Hause seine Marktberedsamkeit beiseite, in der er hinaufgestiegen war, und steigt in kindlicher Sprache herab zu seinem Kinde.“[3]

Ein anderes Problem legt Augustin das erste Kindesalter auf: wie steht es mit der vielberufenen kindlichen Unschuld? Ist sie wirklich vorhanden? Seine Beobachtung zeigt ihm schon bei den Kleinsten deutliche Äußerungen der Leidenschaft. Eigenwille, Zorn und Neid regen sich mit den ersten Trieben. „Wurde mir nicht willfahrt, sei es weil man mich nicht verstand, sei es weil es mir schädlich gewesen wäre, dann wurde ich aufgebracht, daß sie, die Erwachsenen, mir nicht untertan sein wollten und die Frauen mir nicht Gehorsam leisteten, und ich rächte mich an ihnen durch Weinen und

[1] Conf. l. 1, c. 14. [2] Ebd.
[3] In Ioann. evang. tract. 7, n. 23.

Schreien. Daß dies die Art der Kinder sei, lernte ich von denen, die ich selbst beobachten konnte."[1] Der Erklärungsgrund für diese Erscheinungen ist Augustin natürlich die Erbsünde. Doch im pelagianischen Streit mußte er die Selbstverständlichkeit verteidigen, daß diesen Äußerungen der Leidenschaft der Charakter einer persönlichen Schuld mangle[2]. So sehr er sich hierin auf die allgemeine Ansicht stützen kann — finden doch die Eltern diese kindlichen Fehler „liebenswürdig und drollig" —, so entschieden tritt er der falschen Liebe entgegen, welche es versäumt, diese Neigungen möglichst früh auszurotten. „Kein Vernünftiger wird es billigen, daß die Kinder von solchen Reden und Taten nicht bloß nicht abgehalten werden, während es doch schon geschehen könnte, sondern daß sie zum Vergnügen und zur Unterhaltung der Erwachsenen auch noch hierzu angereizt werden."[3]

Eine weitläufige psychologische Analyse hat Augustin einer Erscheinung aus der späteren Jugendzeit, dem Jugendstreich, gewidmet. Nahezu das ganze zweite Buch der Bekenntnisse beschäftigt sich mit diesem Problem. Zur Grundlage seiner Untersuchung nimmt er einen konkreten Fall. In seinem 16. Lebensjahre hat er eines Nachts auf dem Heimwege von den Spielplätzen mit einer Schar mutwilliger Kameraden einen fremden Birnbaum abgeleert. Doch wollten sie nicht etwa die Birnen essen — es war saures, wildes Obst — sondern sie warfen dieselben achtlos weg, hatten sie ja bessere in Menge. Das scheint denn nun zunächst die sinnloseste Sache von der Welt zu sein, daß man ohne Grund und Nutzen eine solche Tat vollführen konnte. Oder sollte hier wirklich eine Bosheit begangen werden aus reiner Bosheit? Um der Sache auf den Grund zu kommen, erinnert Augustin zunächst an seinen Begriff von der Sünde. Die Sünde ist nichts anderes als eine falsche Richtung des Willens. In jeder Sünde wird irgend ein niederes Gut erstrebt, aber immerhin ein Gut.

---

[1] Conf. l. 1, c. 6.

[2] De peccat. meritis et rem. l. 1, n. 65. [3] Ebd. n. 66.

Welches Gut war es nun, das mit diesem scheinbar zweck- und fruchtlosen Jugendstreich erstrebt wurde? Er findet ein Doppeltes. Das erste Motiv ist der Freiheitstrieb. „Ich wollte mit heimlicher List etwas gegen das Gesetz unternehmen, weil ich nicht die Macht hatte, mich offen dagegen aufzulehnen; ein Gefangener, der sich eine falsche Freiheit herbeitäuscht.“ [1] Doch mit diesem einem Triebe ist der Jugendstreich noch nicht vollständig erklärt. Augustin sagt sich weiter: „Allein würde ich es sicherlich nicht getan haben; es lacht auch niemand leicht allein.“ So findet er den Geselligkeitstrieb als zweites Motiv solcher jugendlicher Taten. „Zum Spaß und Scherz geht man eifrig auf Schaden aus . . ., nur weil es heißt: Auf, tun wir das!“ [2] Damit läßt Augustin das Problem fallen, ohne das Bewußtsein zu haben, es bis zum Ende durchdacht zu haben. „Wer vermag jenen vielfach verschlungenen und verwickelten Knäuel ganz zu entwirren? Häßlich ist er, und ich mag ihn nicht länger ins Auge fassen.“ [3] Daß er sich überhaupt diese Aufgabe gestellt hat, bleibt sein Verdienst.

Eine letzte psychologische Untersuchung Augustins kann den Übergang zu seiner Erkenntnislehre bilden. Am Anfang des zehnten Buches De Trinitate stellt er sich die Frage: Was ist das Interesse [4]; näherhin, was ist „die Liebe der Lernbegierigen zu einem Wissen, daß sie noch nicht wissen, sondern erst zu wissen verlangen“? Interesse ist Verlangen, ist Liebe zu etwas. Es besteht nun die Schwierigkeit: wie können wir etwas lieben, was wir noch nicht kennen! Augustin stellt die These auf: Interesse ist nicht Verlangen, Liebe zu einem völlig Unbekannten, sondern zu einem Bekannten [5]. Dieses Bekannte aber ist ein Unvollständiges oder Allgemeines. Es besteht dann in der Seele die Tendenz, vom Unvollständigen zum Ganzen, vom Allgemeinen zum Einzelnen weiterzugehen. Ist ein sinnliches Gut der Gegenstand meines Interesses, dann

[1] Conf. l. 2, c. 6. [2] Ebd. c. 9. [3] Ebd. c. 10. [4] De Trin. l. 10, n. 1.

[5] Ebd. n. 3. „Omnis amor studentis animi, hoc est volentis scire, quod nescit, non est amor eius rei, quam nescit, sed eius quam scit, propter quam vult scire, quod nescit.“

ist das Bekannte das Phantasiebild von demselben, welches ich mir aus meinem Vorstellungsschatze baue[1]. Ist es ein geistiges Gut, dann schaue ich den Allgemeinbegriff hievon in meinem Innern. Habe ich z. B. Interesse für einen mir fremden, tüchtigen Mann, so kenne ich den Begriff Tüchtigkeit bereits, unbekannt ist mir nur die hier individualisierte Tüchtigkeit[2]. Wenn aber irgend eine Wissenschaft den Gegenstand des Interesses bildet, dann sind wenigstens die letzten Zwecke (fines) derselben bekannt und erstrebt[3]. Das letztere beleuchtet Augustin mit einem Beispiel. Es hört einer die Lautreihe „temetum"; er fragt, was das bedeute, und erhält die Antwort, es sei eine alte Bezeichnung für „Wein". Welcher psychologische Vorgang liegt diesem Tatbestand zu Grunde? Soll jener fragen, was „temetum" bedeutet, dann muß er schon wissen, daß es überhaupt etwas bedeutet, daß es einen Sinn hat. Wenn er nun dies weiß, warum ist ihm dieser Sinn nicht gleichgültig? Er weiß jedenfalls, daß es etwas Schönes und Nützliches ist, mit andern Menschen vermittels der Sprache verkehren zu können. Diese Sprachfähigkeit also bildet den Gegenstand seines Verlangens. Dazu muß aber noch etwas kommen. Soll unser Inseresse für ein Wissen wirksam werden, so müssen wir auch die Aussicht und Hoffnung haben, es zu erwerben. Diese Aussicht ist um so größer, einen je größeren Teil wir von jenem Wissen bereits besitzen. Daraus ergibt sich das psychologische Gesetz[4]: Je mehr wir von einem Ganzen bereits wissen, desto größer ist das Interesse für den Rest. So erklärt es sich, daß bei den meisten Menschen nur ein Interesse für die Muttersprache besteht. — Das Interesse kann aber auch ein dem Wissen nachfolgendes sein. Hat jener gehört, daß „temetum" ein Wort sei, das nur mehr in alten Schriften vorkomme, so kann er diesem Wert beimessen oder nicht. Je nachdem wird auch das Interesse sein, das er in der Erinnerung jenem Worte bewahrt. Die Bedeutung,

[1] Ebd. n. 4. [2] Ebd. n. 1 4. [3] Ebd. n. 1.

[4] Ebd. n. 2: „Quo igitur amplius notum est, sed non plene notum est, eo cupit animus de illo nosse quod reliquum est."

welche das Interesse für das Lernen hat, ist Augustin wohl bekannt[1]: „Es feuert den Eifer der Lernenden an, so daß sie sich um eine Sache umtun und bei jeder Arbeit auf sie abzielen. . . .“

Nun aber entsteht die Frage: Wie denkt sich Augustin überhaupt den Vorgang des Lernens? Während seine psychologischen Untersuchungen ganz und gar sein geistiges Eigentum sind — die Frucht einer ständigen Selbstbeobachtung —, bleibt er in dieser erkenntnistheoretischen Frage abhängig von seinen neuplatonischen Quellen. Entsprechend der Natur des Menschen unterscheidet er eine dreifache Erkenntnis: ein körperliches Schauen (visio corporalis), ein geistiges Schauen (visio spiritualis) und ein vernünftiges Schauen (visio intellectualis). Er macht dies klar an dem Satze der Schrift: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“ Beim Lesen dieses Satzes nehmen wir die Buchstaben durch unsere körperlichen Augen wahr (v. corp.), in der Vorstellung den Nächsten (v. spir.), die Liebe aber durch unser Geistesauge (v. int.)[2]. Die visio corporalis und spiritualis hat der Mensch gemein mit dem Tiere; nur durch die visio intellectualis unterscheidet er sich von ihm. Nur letztere allein vermittelt ein wahres Wissen, sie täuscht nie. Die ersteren können höchstens ein Meinen, ein Glauben begründen; sie vermitteln vielleicht ein Kennen (cognoscere), niemals ein Erkennen (scire, intelligere).

Je nach dem Verhältnis, in dem sich die Dinge zu diesen Erkenntnisweisen befinden, unterscheidet Augustin:

1. „Dinge, welche stets geglaubt, niemals eingesehen werden.“[3] Hierher gehören die Geschichte und alle Erfahrungswissenschaften.

2. Solche Dinge, welche geglaubt und zu gleicher Zeit eingesehen werden: die mathematischen und logischen Disziplinen[4].

---

[1] De Trin. l. 10, n. 2. [2] De Gen. ad litt. l. 12, n. 15.
[3] De div. quaest. 83, q. 48. [4] Ebd.

3. Theologische Wahrheiten, welche erst geglaubt und dann eingesehen werden.

Im Grunde haben wir also eine Zweiteilung aller Kenntnisse: solche, welche durch die Erfahrung, und solche, welche durch die Vernunft gewonnen sind. Wie geschieht nun dieser Erwerb? und insbesondere, ist ein Unterricht in beiden möglich? Hierüber will uns die Schrift Augustins De magistro[1], ein Dialog mit seinem Sohne Adeodat, Auskunft geben. Nach der gewöhnlichen Ansicht erfolgt jegliche Belehrung durch das Vehikel der Sprache. Ja der Zweck aller Rede ist kein anderer, als entweder zu belehren oder zu erinnern[2]. Können wir das durch Worte erreichen? Worte sind nicht Sachen selbst, sondern Zeichen für gedachte Sachen. Augustin legt Adeodat einen Vers aus Vergil vor und fordert Belehrung über jedes einzelne Wort. Adeodat umschreibt soweit möglich die Wörter, und das Resultat ist: er hat Worte mit Worten, Zeichen mit Zeichen erläutert, aber nicht die Sachen selbst gezeigt[3]. Vielleicht wird diese Belehrung auf eine andere Art ermöglicht, etwa durch eine Geste — denken wir nur an Schauspieler. Allein auch Körperbewegungen sind nur Zeichen, und Zeichen haben keine belehrende Kraft[4]. Entweder war mir die Sache, deren Zeichen mir gegeben wird, schon bekannt, dann habe ich nichts gelernt; oder aber die Sache war mir nicht bekannt, so verstehe ich auch das Zeichen nicht und lerne wieder nichts. Der Satz wird durch ein Beispiel erläutert. In der Erzählung von den Jünglingen im Feuerofen lese ich: „Et saraballae eorum non sunt immutatae." Solange ich keine Anschauung von dem Gegenstande habe, der mir mit „saraballae" bezeichnet wird, kann ich mir auch nichts darunter vorstellen. Wird mir gesagt, es seien „quaedam capitum tegmina", so wußte

[1] Vgl. W. Ott, Über die Schrift des hl. Augustinus De magistro, Hechingen 1898.

[2] De mag. c. 1, n. 1: „Duas ... loquendi causas constituo, aut ut doceamus aut ut commemoremus vel alios vel nosmetipsos."

[3] Ebd. n. 3 4. [4] Ebd. c. 10, n. 33.

ich schon, was caput sei und was tegmina. Höre ich das Wort caput zum erstenmal, so erkenne ich nicht nur sein Bedeutung nicht, sondern ich weiß nicht einmal, ob es ein Wort ist: ich höre einen leeren Schall.

So haben wir die Überzeugung gewonnen, daß durch Zeichen eine Belehrung nicht möglich sei („nichts wirst d finden, was durch seine Zeichen gelernt wird") am wenigste durch jene Zeichen, welche wir Worte nennen („durch jene Zeichen, welche wir Worte nennen, lernen wir nichts" [1]). Worte können mich vielleicht veranlassen, mir eine Anschauung zu verschaffen, aber nicht mehr. Wir lernen nicht durch Worte, sondern nur durch die Anschauung; nicht der ist mein Lehrer, der vor mir redet, sondern derjenige, welcher das, was ich kennen lernen will, entweder meinen Augen oder einem andern körperlichen Sinne oder dem Geiste selber vorstellt [2].

Setzen wir den Fall, es wüßte einer nicht, worin der Vogelfang bestehe. Da sieht er einen Mann des Weges kommen, der mit allen Instrumenten ausgerüstet ist, welche zum Vogelfang notwendig sind. Der Vogelfänger entfaltet vor dem verwunderten Zuschauer seine Netze, seine Klebruten usw. und ist so glücklich, einen Vogel zu fangen. Jetzt wird dem Zuschauer klar geworden sein, worin der Vogelfang bestehe, ohne daß nur ein Wort davon gesprochen wurde, und dies um so mehr, je intelligenter der Zuschauer ist. So hier und in tausend andern Dingen. Gar nicht der Schauspiele und Theater zu gedenken, wird uns nicht Sonne, Mond und Sterne, Erde und Meer und alles, was darinnen ist, von Gott und der Natur durch sich selbst gezeigt ohne irgend welches Zeichen? So ist also bei den Wahrnehmungsgegenständen die Anschauung die eigentliche Belehrungsform.

Wir wären gerne geneigt, dem hl. Augustin für diese Ausführungen das höchste Lob zu spenden, wenn sie auch ganz einflußlos auf den Unterrichtsbetrieb der Folgezeit ge-

[1] De mag. c. 10, n. 34.

[2] Ebd. c. 11, n. 36: „Is me aliquid docet, qui vel oculis vel ulli corporis sensui vel ipsi etiam menti praebet ea quae cognoscere volo."

blieben sind. Kaum hat je ein moderner Vertreter des pädagogischen Realismus mit größerer Entschiedenheit und Ausschließlichkeit die Anschauung an den Anfang der Erkenntnis und des Unterrichtes gesetzt, als er es hier tut. Allein wir dürfen nicht übersehen, daß diese Forderungen zusammengehen mit einer bemerkbaren, wenigstens theoretischen Geringschätzung des Erfahrungswissens, besonders aber, daß sie nur als Fußpunkt dienen sollen für die Behauptung einer höheren geistigen Anschauung in der Form eines christlichen Platonismus.

Noch weniger als bei den Gegenständen der Wahrnehmung ist über allgemeine Wahrheiten eine Belehrung durch Worte möglich. Die aristotelische Theorie, daß die Allgemeinbegriffe aus den Dingen gewonnen werden, läßt Augustin ganz außer dem Bereiche seiner Untersuchungen. So bleibt nur übrig, daß wir auch diese intelligibeln Wahrheiten durch unmittelbare Anschauung kennen lernen, freilich durch eine geistige Anschauung, durch Befragen der im Innern des Menschen thronenden Wahrheit[1]. Die Wahrheit aber ist der Logos, ist Christus nach den Worten des Apostels (Eph 3, 16): „Der Vater gebe euch nach dem Reichtume seiner Herrlichkeit, mit Kraft gestärkt zu werden durch seinen Geist im inneren Menschen, daß Christus wohne durch den Glauben in euern Herzen.“[2] Diese im Innern thronende Wahrheit offenbart sich aber nicht allen in gleicher Weise, sondern verschieden nach dem guten oder bösen Willen des einzelnen. Kommt je ein Irrtum vor, so ist das nicht die Schuld der inneren Wahrheit, ebensowenig wie das Licht schuld ist, wenn das Auge unseres Körpers täuscht[3].

Augustin begründet diese Behauptungen also: Spreche ich von unsinnlichen Dingen, so stehen dieselben vor meinem geistigen Auge erhellt durch das innere Wahrheitslicht, dessen sich der Mensch erfreut. Aber auch mein Zuhörer schaut das gleiche mit seinem Geistesauge; er erfaßt die Wahrheit

[1] Ebd. n. 38. [2] Ebd. n. 2. [3] Ebd. n. 38.

durch sein Schauen, nicht durch meine Worte[1]. So wird er nicht durch mich belehrt, sondern durch die Dinge selbst, die Gott ihm offenbart. Befragt über diese Wahrheiten, kann er darüber Auskunft geben, noch ehe er ein Wort davon gehört hat. Und sollte er es auch nicht sofort vermögen, so kommt das von seiner Geistesschwäche, welche nicht im stande ist, das Ganze auf einmal zu erfassen, wohl aber durch Detailfragen auf das Richtige gebracht werden kann. In dreifacher Weise kann sich der Hörer zum Sprechenden verhalten. Entweder bleibt er über die Wahrheit des Gesagten im Unklaren, oder er erkennt dessen Falschheit, oder aber er weiß sicher, daß es wahr ist. Im ersteren Falle bringt er es zu einem Glauben, Meinen, Zweifeln, im zweiten wird er sich ablehnend verhalten, im letzten zustimmen: lernen wird er auf keinen Fall etwas („nusquam igitur discere“[2]). So ist ein Hörer, der einmal jenes inneren Schauens teilhaftig geworden ist, mehr ein Richter des Redners als sein Schüler[3]. Ja er kann sogar zu einem Wissen kommen, das der Redner selber nicht besitzt, wie wenn etwa ein Epikureer in einem Vortrage wider die Unsterblichkeit der Seele die Gründe für die Unsterblichkeit anführt und ein Zuhörer sie als hinreichend und beweisend erkennt. Man wird sicher nicht behaupten können, daß einer das lehre, was er nicht weiß[4].

So beruht also nach Augustin die vulgäre Ansicht über Lernen und Belehren, Schüler und Lehrer auf einem Irrtum. Gleichwohl sollen seine Aufklärungen keine Degradierung des menschlichen Unterrichtes bedeuten[5]; denn wirklich werden in demselben die Disziplinen erfaßt und festgehalten. Während die Lehrfächer vorgetragen werden, schauen die Schüler in ihrem Innern auf die Wahrheit; sie vergleichen die Worte des Lehrers mit derselben und erkennen so ihrer Kraft gemäß, ob der Lehrer Wahres redet oder nicht. Durch dieses Ver-

[1] De mag. c. 1, n. 40: „sua contemplatione, non verbis meis ...“
[2] Ebd.
[3] Ebd. c. 12, n. 41: „ ... intus est discipulus veritatis, foris iudex loquentis ...“ [4] Ebd. [5] Ebd. n. 45.

gleichen lernen sie, und weil dieses Lernen sich unmittelbar an den Vortrag des Lehrers anschließt, so sind sie der Meinung, die Erkenntnis sei eine Folge des Vortrages und loben bereitwillig den Lehrer[1]. Alle menschliche Lehrtätigkeit ist in Wirklichkeit nur Anlaß und Gelegenheit zum Lernen. Der Unterricht vermag nicht ein „docere", sondern nur ein „admonere", „ein Ermahnen". Augustin ist geneigt, die Notwendigkeit des Unterrichtes als eine Folge der Sünde zu erklären. Einstmals wurde die Erde durch die Quellen bewässert, die aus ihrem Innern hervorströmten, jetzt aber bedarf sie des Wolkenregens; so genügt auch für den gefallenen Menschen der Wahrheitsquell in seinem Innern nicht mehr, er bedarf der Belehrung von außen[2]. Ein andermal aber erscheint ihm bereits jener Auftrag an Adam, „daß er das Paradies bebaue", als die Einsetzung aller Kulturarbeit einschließlich des Unterrichtens. Dieses „opus agriculturae" sei eben nichts anderes als „Zeichengeben, Lehren, Lernen . . . Künste üben"[3]. Am Schlusse seines Dialoges „Der Lehrer"[4] verspricht Augustin, daß er ein andermal über „den vollen Nutzen der Worte", also über die volle Bedeutung menschlicher Lehrtätigkeit handeln wolle; vorläufig sagt er nur, daß diese, „recht besehen, keine geringe sei". Leider hat er dieses Versprechen nicht eingelöst, so daß wir nur einseitig über diese seine Ansichten unterrichtet sind. Wir dürfen ihn deshalb auch nicht mißverstehen, wenn das Resultat seiner Untersuchungen schroff hingestellt ist: Christus allein ist unser Lehrer. „Schon sollen wir es nicht mehr bloß glauben, sondern auch einzusehen beginnen, wie wahr von göttlicher Autorität geschrieben steht, daß wir niemand Lehrer nennen sollen auf Erden, weil der einzige Lehrer aller im Himmel ist (Mt 23, 10). Was aber im Himmel ist, wird eben er uns lehren, der sich der Menschen bedient, daß sie uns außen durch Zeichen mahnen, auf daß wir uns innerlich zu ihm hinwenden und

[1] Ebd. [2] De Gen. contr. Man. l. 2, n. 5 6.
[3] De Gen. ad litt. l. 8, n. 17. [4] De mag. c. 14, n. 46.

so belehrt werden. Ihn lieben und kennen ist das glückselige Leben.“ [1]

Es muß vielleicht betont werden, daß Augustin die Stelle von „Christus unserem einzigen Lehrer“ im allerwörtlichsten Sinne verstanden wissen will, und zugleich muß ihm der Vorwurf gemacht werden, daß er hier jede Schranke zwischen Natur und Übernatur niedergerissen hat. Er findet hier eine gelegene christliche Formel, in die er seinen Platonismus kleiden kann: was Plotin den „Nus“ und sonst die Griechen den „Logos“ nennen, versteht er unter „Christus“, der im Menschen wohnt und identisch mit „der Wahrheit“ ist. Jene Grundstimmung und Mahnung, die sich durch alle seine Werke zieht, sprießt aus dieser Überzeugung hervor: „Wolle nicht nach außen schweifen, nach innen gehe, im inneren Menschen wohnt die Wahrheit.“ [2] Notwendigerweise mußte dieser Platonismus Augustin in manchen Widerstreit mit dem christlichen Dogma und der eigenen Erfahrung bringen; er scheint auch hier und dort demselben untreu zu werden. Im Grunde aber hat er diese Anschauungen niemals gänzlich aufgegeben. In früheren Jahren war er geneigt, auch die platonische „Wiedererinnerung“ herüberzunehmen. „Ich glaube, daß die Seele all ihr Wissen mitgebracht hat, und daß, was wir Lernen heißen, nichts anderes sei als ein Wiedererinnern und Besinnen.“ [3] Diese Stelle hat er zwar retraktiert, aber nur deshalb, weil sie eine mit der christlichen Lehre unverträgliche Präexistenz der Seele fordern würde; die Auffassung menschlicher Erkenntnis als einer inneren Intuition hält er aufrecht. „Dies ist nicht so zu verstehen“, bemerkt er dazu, „als wäre behauptet, die Seele habe, sei es auf Erden in einem Leibe, sei es irgendwie in oder außer dem Leibe, schon einmal gelebt und so in einem Vorleben Dinge erfahren, über die sie nun Bescheid geben kann, ohne sie auf Erden gelernt zu haben. Solches vermag sie möglicherweise darum, weil sie von Natur intelligibel ist und mit intelligibeln und unveränderlichen Dingen

[1] De mag. c. 14, n. 46. [2] De vera religione n. 72.
[3] De quant. animae c. 20, n. 34.

in Verbindung steht und dadurch im stande ist, bei der Hinkehr zu sich selbst sich zu jenen hinzukehren, und soweit sie so dieselben erschaut, Wahres darüber auszusagen."[1]

Von allen übrigen Konsequenzen abgesehen, liegt in obiger Erkenntnistheorie die Schwäche, aber auch wiederum die Stärke der pädagogischen Forderungen Augustins. Einmal hinderte sie ihn, zu einem rechten Verständnis der Begriffsbildung und damit des Lernprozesses vorzudringen. Erfahrungswissen und allgemeines Wissen stehen bei ihm unverbunden nebeneinander; „die Wahrnehmung wird als Vorstufe, aber nicht als Grundlage der höheren Erkenntnis gefaßt, und es geschieht ihr darum nicht genug"[2]. Wenn er die erstere nicht noch mehr in seiner Schätzung herabgedrückt hat, so hat ihn ein glückliches Empfinden davor bewahrt. Zudem gibt es für ihn eine Stufe — wenigstens im Leben des Guten —, auf welcher er erhaben ist über alles Lernen und Lehren, auf welcher er alles schaut „in jenem unveränderlichen Lichte der Wahrheit, durch welches der innere Mensch erleuchtet wird". „Es ist etwas Großes und überaus Seltsames, sich mit der Erkenntnis des Geistes über alle veränderliche Natur, körperliche und unkörperliche, zu erheben und zur unwandelbaren Wesenheit Gottes zu gelangen und dort aus ihm selbst zu lernen, daß die ganze Natur nicht ist, was er selbst, daß nur er sie gemacht hat. Denn also redet Gott zu dem Menschen nicht durch eine körperliche Kreatur ... noch durch eine vorgestellte ..., sondern durch die Wahrheit selbst, wenn einer fähig ist, mit dem Geiste zu hören, nicht mit dem Leibe."[3] Freilich, der Mensch, wie er ist, also sündig und unrein, ist dessen nicht fähig. Zunächst muß hiermit zum inneren Wahrheitslichte das äußere Mahnwort kommen („veritas intus docet, foris admonet"), und das ist der Unterricht. So findet Augustin reichlich eine Stelle, die Schuldisziplinen in sein System einzureihen. Sofort aber verlieren sie ihren Selbstzweck, werden zu Mitteln,

[1] Retr. l. 1, 8, n. 2.

[2] Willmann, Geschichte des Idealismus II, Braunschweig 1896, 299.

[3] De civ. Dei l. 11, c. 2.

zu Stufen für ein Emporklimmen zur Intuition. Das konnte zu einer Verarmung ihres Inhaltes führen, konnte ihnen aber auch eine wohltätige Konzentration und Zielstrebigkeit verleihen; jedenfalls mußte es eine religiöse, ja mystische Weihe über sie breiten. Die zwei letzten Möglichkeiten, vielleicht aber alle drei, sehen wir verwirklicht in den Fragmenten der Lehrbücher, durch welche Augustin seinen Ideen Gestalt gebe wollte. Bedenken wir dazu, welch inniges Ineinander von Zucht und Lehre sich aus solchen Grundlagen ergeben mußte, ein Verschmelzen, welches unser lebhaftestes Schwärmen für „erziehenden Unterricht" weit hinter sich läßt! Hier war es ja von vornherein Grundsatz, daß nur der Gute und Reine zur eigentlichen Erkenntnis gelangen könne. Endlich bot jener Idealismus eine feste Norm für die Auswahl der Unterrichtsfächer. Nicht die bloße Gewohnheit, auch nicht die Nützlichkeit sollte entscheiden, woran der junge Mensch seinen Geist zu bilden habe, sondern die gewichtige Frage: In welcher Beziehung stehen die einzelnen Disziplinen zur einen, realen Wahrheit, inwieweit sind sie geeignet, zu ihr zu führen? Damit erhob sich Augustin sofort über den einseitigen Rhetorizismus der Schulen und kam mit Pythagoras, Plato und Plotin zu einer ganz besondern Wertschätzung der Zahl und der Mathematik, im allgemeinen aber zur alten Forderung der enzyklischen Bildung, der „septem artes". Diese letzte Forderung war denn auch die einzige, welche für die Geschichte der Bildung von Bedeutung geworden ist.

2. Ziel und Weg. Erziehung ein Hinführen zum Gottschauen und Gottgenießen.

Die beiden Pole augustinischer Forschung heißen Gott und Mensch; die Pädagogik als eine praktische Philosophie will dann nichts anderes als die Hinführung des letzteren zu Gott als seinem Ziele. Der Mensch ist kein fertiges, sich selbst genügendes Wesen. Wie er nicht aus sich selbst ist, so ist er nicht durch sich selbst weise und in sich selbst glücklich. „Wenn unsere Natur von uns wäre, dann hätten

gewiß auch wir unsere Weisheit erzeugt und bräuchten nicht dafür zu sorgen, sie durch Unterricht, das heißt durch Lernen von anderswoher, zu erwerben; und unsere Liebe würde, von uns ausgehend und auf uns bezogen, genügen glücklich zu leben, und es würde dazu nicht des Genusses irgend eines andern Gutes bedürfen. Weil nun aber unsere Natur Gott zum Urheber ihres Daseins hat, so müssen wir ohne Zweifel, um Wahres zu wissen, ihn zum Lehrer, ihn auch, um glückselig zu sein, zum Spender innerster Süßigkeit haben" [1].

Der Mensch allein hat ein erst zu erreichendes Ziel außer sich, und darum bedarf es bei ihm allein einer Erziehung hin zu diesem Ziele. Und dieses Ziel ist objektiv genommen Gott, subjektiv das Glück, die „vita beata". Nach dem Glücke verlangen alle Menschen mit Naturnotwendigkeit. Könnte man die Menschen auf einmal fragen, ob sie glückselig sein wollten, alle würden einstimmig antworten: Ja [2]. Das Streben nach Glück ist die letzte Triebfeder der menschlichen Unternehmungen. In diesem letzten Triebe trifft der Christ zusammen mit dem heidnischen Philosophen [3]. Noch mehr, dieses Streben ist auch den sittlich Guten und Schlechten gemein; „denn wer gut ist, ist deshalb gut, daß er glücklich sei, und der Schlechte wäre nicht schlecht, wenn er nicht vermeinte, hierdurch glücklich sein zu können." [4]

So ist also die Hauptfrage: „Was macht das glückselige Leben aus?" Antwort: „Der Besitz des höchsten Gutes." Aber welches ist dieses höchste Gut? Varro wollte nach den verschieden möglichen Lösungen 288 Philosophenschulen annehmen, „nicht als ob sie schon bestünden, sondern weil sie bestehen könnten" [5]. Für den Christen und für Augustin ist keine der verschiedenen Ansichten anzunehmen. Nahe stehen ihm nur die Platoniker, „welche sagten, der Mensch sei glücklich, nicht indem er den Leib genieße oder die Seele, sondern indem er Gott genieße, nicht so wie der Leib

[1] De civ. Dei l. 11, c. 25. [2] Conf. l. 10, c. 21.
[3] Sermo 150, n. 4. [4] Ebd. [5] De civ. Dei l. 19, c. 1.

oder die Seele sich selber, oder wie der Freund den Freund, sondern so, wie das Auge das Licht genießt“ [1]. Auf Grund solcher Anschauungen sagt Augustin noch im Gottesstaat: „Sie ziehen wir den übrigen vor und gestehen, daß sie uns nahe sind.“ Er hätte noch mehr zugeben können: diese Ansichten seien auch die seinen. Auch ihm ist Gott, wie er dies den Platonikern zuschreibt, „das Prinzip unserer Natur, die Wahrheit unseres Wissens (veritas doctrinae) und das Glück unseres Lebens (felicitas vitae)“ [2]. Wenn man von Augustin gesagt hat: „Glück, Seligkeit, das ist es, worauf das ausschließliche Sinnen und leidenschaftliche Verlangen dieses Mannes geht“ [3], so ist hinzuzufügen, daß er diesen Glücksdurst als den Grundtrieb erkannt hat, von dem aus er die Menschenseele in ihrem auseinandergehenden Streben verstehen will, und daß er diesem Trieb das reinste und tiefste Ziel gesetzt hat, Gott. Gott erkennen und ihn so in Liebe genießen, ist das selige Leben.

Dem Erweis dieses Satzes ist die Schrift „De vita beata“ gewidmet. Wichtiger als die Serpentinengänge dieses Dialoges ist uns die prinzipielle Frage: Soll wirklich eine Gotteserkenntnis, wie sie hier vorausgesetzt ist, in diesem Leben möglich sein? Kann also das mystische Schauen der unendlichen Wahrheit nächstes Ziel der Erziehung werden? In dieser Periode seines Lebens antwortet Augustin mit einem entschiedenen Ja. De vita beata klingt aus in die zuversichtlichen Worte der Monika: „Zweifellos ist dies das selige Leben, das vollkommene Leben, zu dem wir in Bälde geführt werden können, wie wir in festem Glauben, in freudiger Hoffnung und heißer Liebe annehmen dürfen.“ [4] Ist unser Geistesauge gesund, dann folgt unserem Geistesblick notwendig das Schauen; dieses Schauen ist die Glückseligkeit [5]. Noch in „De utilitate credendi“ kennt Augustin zwei Klassen von Menschen, die wirklich zu loben sind. Die eine umfängt

[1] De civ. Dei l. 8, c. 8. [2] Ebd. c. 9.

[3] Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker [6], Leipzig 1905, 206. [4] De vita beata n. 35. [5] Solil. l. 1, n. 13.

bereits die Wahrheit und ist deshalb auch schon für glücklich zu halten; die andere strebt mit dem höchsten Eifer danach. Jene ist bereits im Besitze („iam in ipsa possessione"), diese auf dem Wege, der jedoch sicher zum Ziele führt[1]. In dieser Zuversicht vertraut Augustin, auch seine Zöglinge zu jenem Schauen emporführen zu können[2]. Damit wäre ihm das Ideal des Menschen erreicht, welches „der Weise" ist, dem Erkenntnis und Tugend zugleich innewohnt[3].

Anders freilich der Theolog Augustin. Er weiß jetzt, daß jene Erwartungen der Neuplatoniker sich nicht vereinbaren lassen mit der Lehre der Heiligen Schrift: „Der Apostel erhofft sich die vollkommene Erkenntnis Gottes erst im künftigen Leben."[4] Deshalb widerruft Augustin in den Retraktationen alle Äußerungen, welche auf eine selige Erkenntnis im Diesseits zielen. Jetzt ist auch nicht mehr die Weisheit, welche im inneren Schauen erfaßt wird, das Ziel der Erziehung, sondern das christlich sittliche Leben: der Philosoph ist zum Seelsorger geworden.

Die Philosophie Augustins zielt wesentlich auf Mystik. Das Grundschema jeden mystischen Systems ist sich wohl von Plotin bis Heinrich Seuse gleichgeblieben: Abkehr von den Dingen, Einkehr in sich und damit Hinkehr zu Gott. Weil Augustin diesen mystischen Weg nicht nur selber geht und andern beschreibt, sondern weil er es unternimmt, die ihm zur Erziehung anvertrauten Jünglinge diesen Weg zu führen, dürfen wir bei ihm von einer mystischen Pädagogik sprechen. Jener Weg zu Gott ist ihm zugleich auch der Weg, den die Erziehung einzuschlagen hat.

Die Grundbewegung des menschlichen Herzens stellt sich Augustin in der Formel dar: „Ewige Güter — Mensch — zeitliche Güter."[5] Über dem Menschen stehen die ewigen Güter, unter ihm die zeitlichen. Gut und Böse ist nicht etwas Materielles, wie die Manichäer behaupten, sondern eine

[1] De util. cred. n. 25.
[2] Vgl. De musica l. 6, c. 1.
[3] De util. cred. n. 27.
[4] Retr. l. 1, c. 2.
[5] Vgl. De lib. arb. l. 1, c. 16.

Richtung des freien Willens. Die Abkehr (aversio) vom Ewigen zum Zeitlichen hin ist das Böse, das Aufsteigen (conversio) zum Ewigen die Tugend. Dieser Aufstieg erfolgt nicht auf einmal, sondern allmählich, schrittweise, und darin liegt die Erziehungsmöglichkeit, aber auch die Erziehungsnotwendigkeit und -Pflicht begründet. „Von der Unwissenheit und dem Unvermögen natürlicher Art hebt die Vervollkommnung der Seele an und schreitet fort zur Erkenntnis und Ruhe, bis das selige Leben an ihr vollendet ist. Vernachlässigt nun die Seele diesen Fortschritt in der Wahrheit, Erkenntnis und Frömmigkeit (‚in studiis optimis atque pietate') freiwillig, so stürzt sie mit Recht zur Strafe in ein tieferes Unvermögen." [1] „Das Reden nicht zu kennen und nicht zu können, ist für ein Kind natürlich, und diese Sprachunkenntnis und dieses Sprechunvermögen ist nicht bloß kein Verstoß gegen die Gesetze der Grammatik, sondern ist sogar sehr lieblich und angenehm zu hören." Bestünde also unser Lebens- und Erziehungsziel in der Beredsamkeit — Augustin sagt das mit einem Seitenblick auf die öffentliche Erziehung —, so könnte niemand ein Vorwurf daraus gemacht werden, wenn er von der Sprachunkenntnis (infantia) ausgehend die Redekunst (eloquentia) erstrebt hätte. Wohl aber würde er mit Recht beschuldigt, wenn er in alte Fehler zurückfiele oder stets in denselben verharrte. „Ebenso verhält es sich mit der natürlichen Unkenntnis des Wahren und dem natürlichen Unvermögen zum Guten." Auch hier „dürfen wir den noch jungen Zweig eines Baumes nicht unfruchtbar heißen, weil er einige Jahre ohne Früchte ausschlägt, bis er seiner Zeit seine Fruchtbarkeit entwickelt. Warum sollte der Urheber der Seele nicht mit schuldiger Frömmigkeit gepriesen werden, wenn er ihr einen solchen Anfang gab, daß sie durch Nachdenken und Vorwärtsschreiten (‚studendo ac proficiendo') zur Frucht der Weisheit und Gerechtigkeit gelangen kann; ja wenn er ihr eine solche Würde verlieh, daß sie selbst die Glückseligkeit erringen

[1] De lib. arb. l. 3, n. 64.

kann, wenn sie will“ [1]. So mahnt Augustin den Erzieher zur Geduld.

Jenes Vorwärtsschreiten zu Gott hin geschieht in sieben Stufen (De quantitate animae n. 70—76). Wieweit Augustin bei Bestimmung derselben von neuplatonischen Mustern abhängig ist, kann hier nicht untersucht werden. Auf der niedersten Stufe beschränkt sich die Seele auf die „animatio“, die „Belebung“ des Körpers. Sie gibt dem Leibe ein Einheitsprinzip, konzentriert die somatischen Tätigkeiten, regelt Ernährung und Wachstum. Diese Stufe teilt der Mensch nicht allein mit allen Tieren, sondern auch mit den Pflanzen. Aufsteigend zur zweiten Stufe, wird die Seele Prinzip der Sinnestätigkeiten (sensus). Empfindung und Wahrnehmung und daraus resultierende Lust- und Unlustgefühle, Schlaf und Traum, die primitivsten sozialen Triebe, Gewöhnung, Gedächtnis und Vorstellung teilt hier der Mensch mit dem Tiere. Auf der dritten Stufe, welche Augustin mit „ars“ bezeichnet, überholt er dasselbe. Fußend auf dem geistigen Erinnerungsvermögen (memoria), erwirbt sich hier der Mensch die Kenntnis der verschiedenen Handwerke, lernt den Ackerbau, gründet Städte, errichtet Wunder der Baukunst. Auch betätigt er seinen Geist schon in Erfindung der Schrift, der Sprache und Redekunst; Malerei und Bildhauerei entstehen auf dieser Stufe; hier auch die ganze Literatur, die Einrichtungen für Erziehung (cura posteritatis), endlich die großen sozialen Organisationen; die Abstufungen der Pflichten und Ämter, der Ehren und Würden in Haus und Staat, in Krieg und Frieden, in profanen und heiligen Dingen; endlich noch die Betätigungen des menschlichen Geistes in den Wissenschaften: Beredsamkeit, Dichtkunst, Musik, Geometrie, Arithmetik und Astronomie. Die ganze Kulturarbeit der Menschheit ist also dieser Stufe zuzurechnen, doch tritt die Scheidung nach sittlichen Werten erst auf der vierten Stufe ein, der „virtus“. Hier ringt sich die Seele in schwerem, geistigem Kampfe los vom Körper-

[1] Ebd. n. 65.

lichen, sucht sich zu reinigen und zu stärken, übt die sozialen Tugenden, folgt der Autorität und den Vorschriften der Weisen und glaubt, daß hierdurch Gott zu ihr spricht. Die Haupttriebfeder in diesem Ringen bildet die Furcht, die Todesfurcht. Dieses unedle Motiv muß auf der fünften Stufe (tranquillitas) verschwinden. Die sittliche Bemühung geht in den Herzensfrieden über, nur daß sie sorgen muß, auf jener Höhe zu bleiben. Schon gewinnt die Seele eine rechte Selbsterkenntnis, faßt Vertrauen zu Gott und erkennt in der Kontemplation der Wahrheit das Ziel und die Belohnung des Aufstieges. So kann sich auf der sechsten Stufe (ingressio) der sichere, heitere Blick auf das hinwenden, was gesehen werden soll. Wäre es früher geschehen, ehe noch das geistige Auge gereinigt und in Gesundheit gefestigt war, so wäre es zu leicht von der Wahrheit geblendet worden, wäre abgeirrt und hätte das Licht in der Finsternis der eigenen Begierden gesucht. — Wie der Sabbat zur Woche, verhält sich die siebte Stufe zu den übrigen. Sie ist schon keine Stufe mehr, sondern ein „Verweilen", eine „mansio". „Wie soll ich beschreiben die Freuden des Genusses des höchsten, wahren Gutes? Welche Heiterkeit, welcher Anhauch der Ewigkeit! Gesagt haben dies jene großen, unvergleichlichen Seelen, welche dies geschaut haben und noch schauen." Von da aus rückwärts blickend auf den Weg, werden wir sehen, wie notwendig es war, daß wir von der Mutter Kirche wie Kinder aufgezogen wurden, welcher Nutzen jene Milch hatte, welche der Apostel den Kleinen zum Tranke reichte.

Es ist nicht, als ob diese sieben Stufen immer ein strenges Nacheinander in der Erziehung zu Gott hin bilden müßten. „Es kann geschehen, daß die Seele alle diese Tätigkeiten zu gleicher Zeit ausübt; zum Bewußtsein kommt ihr aber nur die Tätigkeit, welche sie mit einer gewissen Schwierigkeit und Furcht vollführt." Gleichwohl ist Augustin die Kenntnis dieses Stufenweges nicht unwichtig; deshalb gibt er denselben (docendi causa) zum Schlusse in mehreren Reihen von Merkworten wieder; am interessantesten wohl in der Form: „de

corpore; per corpus; circa corpus; ad se ipsam; in se ipsa; ad Deum; apud Deum."

In etwas anderer Weise bestimmt Augustin jene nämlichen Erziehungsstufen in „De vera religione" [1]. Hier nimmt er seinen Ausgangspunkt nicht mehr in den Funktionen der Seele, sondern in der natürlichen Entwicklung („natura et eruditio") des Menschen. Der natürliche Mensch durchläuft notwendig verschiedene Lebensalter: auf die bloß körperliche Entwicklung in der „infantia" folgt das Geisteserwachen im „Knabenalter". Mit der „adolescentia" beginnt die Geschlechtsreife und ihre Gefahren; das „Mannesalter" führt mitten ins tätige Leben, während der „Greis" sich Ruhe gönnen mag. So der „alte Mensch, der äußere und irdische". Ihm steht „der neue Mensch" gegenüber, „der innere und himmlische". Auch er hat seine „geistigen Lebensalter, nicht den Jahren nach, sondern den Fortschritten nach". Zuerst ist er noch ganz abhängig von menschlicher Autorität. Er liegt an den „Brüsten heilsamer Geschichte, die ihn mit Beispielen nährt". Im zweiten Alter strebt er schon „mit den Schritten der Vernunft" ewigen Gesetzen zu, während er im dritten „das Geistige mit dem Fleischlichen vermählt" und nicht mehr sündigen möchte, auch wenn es ihm ermöglicht wäre. Im vierten Lebensalter kräftigt er sich gegen alle „Stürme und Fluten" der Welt, er wird zum „vollkommenen Mann", um im fünften friedlich und ruhig die Schätze „der höchsten, unaussprechlichen Weisheit" zu genießen. So vergißt er im sechsten bereits des Zeitlichen völlig und geht über in ein ewiges, seliges Leben, welches das siebte Lebensalter ist. „Wie das Ende des alten Menschen der Tod ist, so ist das Ende des neuen Menschen das ewige Leben."

Augustin mahnt uns inständig, diesen Erziehungsweg zu beschreiten. „Vermögen wir noch nicht dem Ewigen anzuhangen . . ., so laßt uns wenigstens die Stufen gebrauchen, welche die göttliche Vorsehung uns zu bauen gewürdigt hat." So will es Gott, denn er hat es ja selbst nicht verschmäht,

[1] Ebd. n. 48—50.

in Bildern und Gleichnissen, durch Stimmen und Buchstaben, durch Feuer, Rauch, Wolken und Säule mit unserer Kindheit zu spielen und so unsere inwendigen Augen mit diesem Kote zu heilen[1]. Immerhin aber haben jene Stufen nur als Stützpunkte beim Aufschwunge zu Gott zu dienen; sie sind das „Geländer", an dem wir uns emporarbeiten, das Gerüst, das wohl dienen muß, den Gottesbau fertig zu stellen, dann aber entbehrlich wird, ja störend wirkt, wenn einmal der Bau vollendet ist. Augustin tadelt diejenigen, welche auf dem Gebiete des Unterrichtes „lieber lernen als wissen", hinsichtlich der Erziehung „lieber kämpfen als siegen", und er vergleicht sie mit solchen, „welche lieber essen, als satt sind, lieber ruhen, als ausgeruht sind"[2]. Trotz der Anlehnung an Paulus würden wir ihn in diesem Tadel nicht verstehen, wenn wir nicht wüßten, daß es für ihn einen absolut weisen und vollkommenen Menschen gibt, denjenigen, der zum Gottschauen, zum „frui Deo" gelangt ist.

Auf dieses Ziel hat jener Stufengang im zweifacher Weise vorzubereiten. Wenn das Geistesauge zum unmittelbaren Schauen der Wahrheit fähig werden soll (ut videat), dann muß es zuerst gesund sein (ut sana sit) und muß auch den Blick auf jene hinrichten (ut aspiciat)[3]. Die erstere Forderung setzt eine sittliche Reinigung, eine Erziehung im engeren Sinne voraus. Doch diese genügt gewöhnlich nicht. Manche Augen sind allerdings „so gesund und stark", daß sie sich ohne Zaudern dem Sonnenlichte zuwenden können. „Diese brauchen keinen Lehrer, sondern etwa nur eine Aufmunterung."[4] Die meisten aber sehnen sich wohl danach, ins Licht der Wahrheit zu blicken, sie werden jedoch vom Glanze geblendet. Ihre Augen müssen geübt werden. Es muß ihnen erst das gezeigt werden, was nicht selbstleuchtend ist, sondern in fremdem Lichte erstrahlt. Sie müssen ihr Geistesauge an den Wahrheiten der wissenschaftlichen Disziplinen stärken, bevor sie

[1] De vera religione n. 98. [2] Ebd. n. 102.
[3] Solil. l. 1, n. 14. [4] Ebd. n. 23.

es wagen dürfen, mit kühnem Blick in die Sonne der Wahrheit zu schauen.

So führt diese eigentümliche philosophische Deduktion Augustin zu der praktischen Forderung, jede Pädagogik hat sich in ethische und intellektuelle Bildung zu scheiden. „Das göttliche Gesetz schreibt denen, die ihm folgen, eine doppelte Ordnung vor; der eine Teil bezieht sich auf die Lebensführung, der andere auf den Unterricht.“[1] In den „Sitten der katholischen Kirche“ bezeichnet Augustin diese zwei Teile als „Zucht“ (coërcitio) und „Unterweisung“ (instructio)[2] und findet sie von Gott selbst geübt, jene hauptsächlich im Alten, diese im Neuen Bunde.

[1] De ordine l. 2, n. 25: „... una pars vitae, altera eruditionis est“.
[2] De mor. Eccl. cath. l. 1, n. 56.

[redacted]